SUMA TEOLOGICA

I

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID • MCMLXIV

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FR. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.
OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.
FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR MAGNIFICO DE LA FACULTAD TEOLOGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
		Introducción general a la *Suma.*
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q.27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De la bienaventuranza y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90 Supl. q.1-33	De la penitencia. De la extremaunción.
XV	Supl. q.34-68	Del orden. Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99	Sobre los novísimos. Indices.

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

TOMO I

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR MAGNIFICO DE LA FACULTAD TEOLOGICA
DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

TRATADO DE DIOS UNO EN ESENCIA

TRADUCCION DEL R. P.
RAIMUNDO SUAREZ, O. P.

INTRODUCCIONES PARTICULARES, ANOTACIONES
Y APENDICES DEL R. P.
FRANCISCO MUÑIZ, O. P.
PROFESOR DE TEOLOGIA EN EL INSTITUTO PONTIFICIO
INTERNACIONAL «ANGELICUM», DE ROMA

TERCERA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID ● MCMLXIV

Nihil obstat: Fr. I. Ramírez, O. P., S. Theol. Magister;
Fr. G. Fraile, O. P., S. Theol. Lector

Imprimi potest: Fr. S. Gascón, O. P., Prior Provincialis

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P., Episcopus Salmant.

Salmanticae, 4 ianuarii 1964

Registro núm. 560-1964

Depósito legal M 239-1959

INDICE GENERAL

INTRODUCCION GENERAL

SECCION PRIMERA

Págs.

SECCION SEGUNDA

SECCION TERCERA

Págs.

Págs.

INTRODUCCION GENERAL

Una introducción a la *Suma Teológica* de Santo Tomás no debiera ser más que lo que significa en buen castellano: introducción, única y exclusivamente, a esta obra, no a otras, ni mucho menos a todas las que escribió el Santo Doctor. Y en este sentido redactamos y enviamos hace ya varios años (septiembre de 1944) desde Friburgo la que se nos tenía encomendada por la Biblioteca de Autores Cristianos.

Pero al Excmo. Sr. Obispo de Salamanca, P. Francisco Barbado Viejo, O. P., Presidente de la Comisión asesora de dicha Biblioteca, le ha parecido que convenía añadir una síntesis de la vida y de la producción literaria del Santo, al mismo tiempo que una valoración de su autoridad doctrinal, y nos ha rogado que completásemos aquel trabajo en este sentido.

Quizá tenga razón. Porque en el Sol de Aquino está todo tan trabado, que no se comprenden fácilmente sus obras sin su vida, ni su obra cumbre, que es la *Suma Teológica,* sin las demás. Pero se corre el riesgo de que una introducción concebida en estos términos sea demasiado larga para esa obra y demasiado breve para lo que el Angélico representa.

Dejando, pues, la responsabilidad, como gusto literario y como criterio científico, a quienes lo han dispuesto así, nos limitaremos por nuestra parte a cumplir sencillamente, en la medida de nuestros débiles recursos, lo que se nos ha ordenado.

SECCION PRIMERA

Síntesis biográfica de Santo Tomás

1. Nacimiento, patria y familia (1225)

Nació Santo Tomás de Aquino a fines de 1224 o principios de 1225, en la fortaleza de Rocaseca, perteneciente al reino de Sicilia y enclavada en la provincia de Nápoles, a 125 kilómetros de Roma. Fueron sus padres Landolfo de Aquino, señor de Rocaseca y de un tercio de Montesangiovanni, y Teodora de Teate, hija de los Condes de Chieti. Raza de guerreros y de caballeros. La familia de los Teate era de origen normando, y de origen lombardo la de los Aquino.

Landolfo no era conde, ni siquiera señor de Aquino. Fuéronlo sus antepasados. Pero el condado de Aquino desapareció en 1067, y su mismo título dejó de existir desde 1130. Le sucedió el Señorío de Aquino, que heredó la rama principal de la familia en 1137, con Pandolfo de Aquino.

El hermano menor de Pandolfo, Rinaldo I, fue el primer señor de Rocaseca y de un tercio de Montesangiovanni (1157), enclavado dentro de la campiña romana. Contrajo matrimonio con una hermana de Roger de Medania, Conde de Acerra, dando origen a la rama de los Aquino de Rocaseca.

Rinaldo I tuvo tres hijos: Ricardo, creado en 1171 Conde de Acerra por su ferviente devoción a la dinastía normanda, pero desposeído poco después de su condado y condenado a muerte por Enrique VI; Sibilia, mujer de Tancredo, Conde de Lecce y después rey de Sicilia, y Aimón, cuyos hijos Rinaldo II y Landolfo pelearon en favor de su tío Ricardo, sosteniendo victoriosamente en 1197 el asedio de Rocaseca contra las tropas imperiales.

Pero Rinaldo II murió poco después, lo mismo que su hijo natural Finigrana, que fue pasado por las armas en el castillo de San Germán en 1201, quedando Landolfo, por consiguiente, como único señor de Rocaseca y del tercio de Montesangiovanni.

Hizo éste grandes y repetidos servicios al Emperador Federico II Barbarroja, por lo cual no sólo le reconoció sus señoríos, sino que en 1220 le nombraba Justicia de la Tierra de Labor, confiándole así el más alto cargo del reino, pues era equivalente a Gran Canciller, y de él dependía toda la administración civil y judicial del territorio puesto bajo su autoridad. El mismo cargo de Gran Condestable, o Capitán general, le era inferior. De esta suerte Landolfo recuperó, y hasta superó, el esplendor de los mejores tiempos de la Casa de Aquino.

Landolfo y Teodora fueron padres de numerosa prole. Doce hijos les concedió el Señor: siete varones y cinco hembras. Tomás era el benjamín de los varones.

A excepción de su segundo hermano, Jacobo, los demás fueron guerreros y caballeros. Su hermano mayor, Aimón, tomó parte en la

expedición de Chipre de 1232, en donde fue hecho prisionero por los Templarios, enemigos del Emperador Federico II. Libertado por intervención del Papa Gregorio IX, estuvo complicado en la conjuración de Capaccio contra el Emperador, que lo desterró. Más tarde volvió al reino por mediación del Papa Inocencio IV (1252), y Carlos de Anjou le nombró Justicia de Sicilia en 1267, muriendo en 1269. Su tercer hermano, Landolfo, que había tomado parte también en la conjuración de Capaccio, murió en el destierro.

Su cuarto hermano, Rinaldo, que era asimismo uno de los conjurados, fue ejecutado en 1246 por orden del Emperador. A sus cualidades de guerrero y caballero unía las de poeta y literato, siendo el primer rimador conocido de la lengua italiana.

Felipe, su quinto hermano, tomó por asalto Castrocielo en el 1229 por orden del Emperador, quien le hizo Justicia del principado de Capua. Pero, habiéndose conjurado en Capaccio con sus demás hermanos, acabó su vida en el destierro.

Por fin, su sexto hermano, Adenolfo, más hábil, se reconcilió de nuevo con Manfredi y con el Emperador, y se casó con la calabresa Flor delle Altre, dando origen a otra rama de los Aquino, que fueron los Condes de Belcastro.

Sus hermanas fueron Marotta, Teodora, María, Adela y otra cuyo nombre se ignora, que murió muy niña, de un rayo, en Rocaseca, a los pocos meses de nacer Santo Tomás. Marotta se hizo religiosa benedictina y fue abadesa del monasterio de Santa María de Capua; Teodora contrajo matrimonio con Roger de San Severino, Conde de Marsico; María casó con el primogénito de la Casa de San Severino, en el castillo Marano de los Abruzos; y Adela fue la esposa de Roger de Aquila, Conde de Fondi y de Traietto, hoy Minturno.

2. Oblato benedictino en Monte Casino (1230-1239)

En cuanto al pequeño Tomás, los proyectos de sus padres eran otros. Solían los nobles, en la Edad Media, destinar sus hijos menores al estado eclesiástico, y Landolfo de Aquino lo había intentado con su segundo hijo, Jacobo, a quien hizo elegir abad de la iglesia canonical de San Pedro de Canneto en 1217, a la edad de unos veinte años, aunque su elección fue anulada por haber sido hecha contra los derechos de la Santa Sede [1]. Frustrado su intento, probó fortuna con Tomasito, enviándolo al monasterio de Monte Casino en 1230, a la edad de cinco años, en calidad de oblato. Deseaba mantener relaciones de buena amistad con tan poderoso vecino, y hasta aspiraba, a lo que parece, a que su benjamín llegase un día a ceñir la mitra abacial del famoso monasterio, con lo cual redondearía la fortuna y la prosperidad de su familia.

Era entonces abad Landolfo Sinibaldi, pariente suyo, a quien hizo donación de treinta libras de oro y de un molino para sufragar los

[1] *Fontes vitae S. Thomae* p.532-535.

gastos de la educación de su hijo [2]. Allí permaneció Tomás durante nueve años, aprendiendo las primeras letras, la gramática latina y la italiana, la música, la poesía y la salmodia, amén de su formación moral y religiosa, que era lo principal.

A los oblatos benedictinos de esta época podía aplicarse exactamente el apóstrofe de Alfano a Teodino:

Lectio psalmorum, numerus, modulatio cantus,
ius tibi secreti cum prece iuncta dabant [3].

Su conducta en el monasterio fue ejemplar. Recogido, piadoso, meditabundo, silencioso, era el modelo de los demás oblatos. No se deleitaba en los juegos, como los demás, sino que se retiraba solitario con su cartilla, aprendiéndola de memoria, lo mismo que los salmos y las demás lecciones que le iba dando su maestro: *cotidie, quae a magistro dicebantur, memoriae commendabat* [4]. Su aplicación era extraordinaria, *ingenti studio intendebat;* asidua su oración, que alternaba de día y de noche; y acuciante su curiosidad por las cosas divinas, preguntando con frecuencia y ansiedad a su maestro: *quid est Deus?*, ¿qué cosa es Dios? [5]

3. Estudiante en la Universidad de Nápoles (1239-1243)

Pero en 1236 el monasterio entró en conflicto con el hermano de Tomás, Felipe de Aquino, Justicia del principado de Capua, con quien hizo causa común su padre, Landolfo, y hasta el mismo Emperador. Las cosas fueron empeorando, hasta que en marzo de 1239, con la excomunión de Federico II por el Papa Gregorio IX, se hizo imposible la permanencia de los oblatos en el monasterio. El mismo Abad de Monte Casino, Esteban de Corvario, en vista de las relevantes cualidades de su hijo, aconsejó a Landolfo que lo enviase a Nápoles a continuar sus estudios en la Universidad. Y en abril de 1239, a los catorce años cumplidos, abandonó Tomás la célebre abadía benedictina para dirigirse a la ciudad partenopea, instalándose probablemente en el pequeño cenobio de San Demetrio, perteneciente a Monte Casino y en donde residían los monjes cuando iban a Nápoles, o quizá en casa de alguno de sus parientes, que allí los tenía numerosos.

La Universidad de Nápoles había sido fundada en 1224 por el Emperador Federico II. Contaba a la sazón con las Facultades de Artes (Filosofía y Letras), de Derecho Civil y Canónico, de Medicina y de Teología.

Tomás frecuentó la Facultad de Artes, perfeccionándose en Letras según el método del famoso *cursus*, que consistía en una prosa rimada con palabras dispuestas y ordenadas a base de su acento, no del valor

[2] *Fontes* p.535-536.
[3] Citado por A. WALZ, O. P., *San Tommaso d'Aquino* p.17 (Roma 1946).
[4] PEDRO CALO, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis* n.3: Fontes, p.19.
[5] PEDRO CALO, ibid.

cuantitativo de sus sílabas. Sus progresos en este arte fueron extraordinarios, haciéndoselo connatural, como puede verse en sus escritos, en donde la armonía típica del *cursus* está profusamente diseminada.

Salutem consequimur
Incarnationis mysterio [6].

Sanguinem suum fudit
in pretium simul et lavacrum;
ut redempti a miserabili servitute,
a peccatis omnibus mundaremur [7].

O panis vivus in caelo genitus,
in utero Virginis fermentatus,
in patibulo crucis excoctus,
in altari positus,
sub speciebus reconditus!:
cor meum in bonum confirma
et in semita huius vitae consolida,
mentem meam laetifica,
cogitationes emunda.

Y en un sermón que predicó en el Consistorio cuando Urbano IV instituyó la fiesta del *Corpus Christi*, exclamaba:

Hic est panis, et verus,
qui sumitur et non consumitur,
immittitur et non digeritur,
convertit et non convertitur,
reficit et non deficit,
perficit et sufficit ad salutem:
praestat vitam, confert gratiam,
culpam remittit, enervat concupiscentiam.
Cibus mentium, cibus fidelium,
qui intellectum illustrat, affectum inflammat,
defectum purgat, desiderium sublimat.
....
O fidei ineffabile sacramentum
et caritatis augmentum,
spei vehiculum,
Ecclesiae firmamentum;
extinctorum fomitum
et corporis mystici complementum! [8]

Su estro poético quedó inmortalizado en los himnos y secuencias del oficio del Santísimo Sacramento.

Pero sobre todo estudió con ahínco la Filosofía, teniendo por profesor de Lógica al Maestro Martín, y de Cosmología (que entonces llamaban Filosofía natural) al Maestro Pedro de Irlanda, ambos de tendencia marcadamente aristotélica. Pronto se hizo notar entre sus

[6] *Summa Theologiae* 3 pról.
[7] *Officium de festo Corporis Christi*, Ad Matutinas, lec.1.ª: Opuscula, ed. P. MANDONNET, t.4 p.465.
[8] *Sermo S. Thomae de Aquino de festo Corporis Christi, habitus in Consistorio pleno:* ibid., p.478-479.

condiscípulos por su memoria prodigiosa y por su inteligencia soberana, superándolos a todos [9]. Encargado de repetirles las lecciones, se las exponía con más brillantez, profundidad y competencia que sus mismos profesores [10].

Cuatro años empleó en estos estudios (1239-1243). Al mismo tiempo, su alma piadosa buscaba afanosamente a Dios y se preocupaba primordialmente de la ordenación de su vida, de su vocación. Le encantaba la vida religiosa con sus observancias monásticas, recordando con nostalgia los nueve años pasados en Monte Casino; el estudio, el afán de saber, para mejor conocer a Dios y servirle, le atraían irresistiblemente. Dadas las circunstancias por que atravesaba entonces dicho monasterio, no podía pensar en embarcarse por allí. Por otra parte, en la misma Universidad napolitana tuvo ocasión de conocer y de ponerse en contacto con algunos religiosos de una nueva Orden, que eran profesores de la Facultad de Teología, y cuyo convento, erigido en 1231, se había puesto bajo el patrocinio y advocación de su Fundador, Domingo de Guzmán, recientemente canonizado (1234).

4. *Entra en la Orden de Predicadores (1244)*

Por ellos, especialmente por fray Juan de San Julián [11], hombre de gran ciencia y santidad, conoció el joven Tomás que la Orden de Predicadores armonizaba perfectamente las observancias monásticas con el estudio. Había encontrado lo que deseaba. Sus aspiraciones de vida religiosa y de estudio serían plenamente cumplidas. Y decidió ingresar en ella. La invitación de Juan de San Julián para que vistiese el hábito dominicano encontró a Tomás completamente resuelto y decidido a seguirla.

Por su parte, hubiera deseado ejecutar en seguida su resolución. Pero, durante las temporadas de vacaciones que había pasado en su casa, pudo advertir la oposición que harían sus padres. Era prudente esperar, como se lo aconsejaba su director espiritual y confidente, fray Juan de San Julián, a que su anciano y achacoso padre, Landolfo, pasase a mejor vida. Este murió, efectivamente, por Navidad de 1243, y Tomás se presentó a principios de enero de 1244 al prior de San Domenico Maggiore, Tomás Agni da Lentini, pidiéndole su admisión en la Orden, que le fue concedida de buen grado.

Tenía dieciocho años bien cumplidos, la edad requerida precisamente por las antiguas Constituciones de la Orden para vestir el santo

[9] *Antecedebat omnes conferendo et disputando.* Deposición de Bartolomé de Capua en el *Proceso napolitano de canonización* n.76: Fontes, p.371.

[10] «Tam luculenti coepit esse ingenii et intelligentiae perspicacis, ut altius, profundius et clarius aliis audita repeteret quam a suis Doctoribus audivisset» (GUILLERMO DE TOCCO, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis* c.5: Fontes, p.70; PEDRO CALO, O. P., *Vita...* n.4: Fontes, p.20; BERNARDO GUI, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis* c.4: Fontes, p.170).

[11] BARTOLOMÉ DE CAPUA, en el *Proceso napolitano de canonización* n.76: Fontes, p.371; GUILLERMO DE TOCCO, *Vita...* c.6: Fontes, p.71.

hábito [12]. El convento de Nápoles pertenecía a la Provincia Romana, de quien era provincial el célebre Humberto de Romans, años más tarde general de la Orden.

No avisó a su madre ni a sus hermanos de su decisión. Y comenzó el noviciado con todo el fervor de su alma. Era, sin embargo, de temerse la oposición de su familia, particularmente de su madre, una vez que ésta llegase a enterarse. En previsión de ello, los Superiores lo trasladaron a Roma, al convento de Santa Sabina, en donde estaba a la sazón el general de la Orden, Juan de Wildeshausen, el Teutónico, que debía trasladarse dentro de poco a Bolonia para asistir al Capítulo general. El Maestro Juan decidió llevar consigo al novicio, con objeto de enviarlo a París, a continuar sus estudios, una vez terminado el noviciado en el convento de Bolonia.

5. *Secuestrado por sus hermanos en Aquapendente (mayo de 1244)*

Pero lo ocurrido en Nápoles, con su entrada en religión, no tardó mucho en llegar a oídos de la madre. Lo supo por sus vasallos de Rocaseca, que se lo refirieron sobresaltados, entre lágrimas y quejidos clamorosos [13].

Ni corta ni perezosa, manda doña Teodora preparar sus caballos y su acompañamiento, y vuela a Nápoles, a entrevistarse con su hijo. Allí se entera de su traslado a Roma. Sin perder un momento, se dirige a la Ciudad Eterna, al convento de Santa Sabina, en busca de Tomás. Pero éste había ya emprendido el viaje a Bolonia con el Maestro Wildeshausen y otros tres religiosos.

La paciencia de la madre llegó a su límite. Inmediatamente redacta una carta para sus hijos Aimón, Felipe, Rinaldo y Adenolfo, que se hallaban por la Toscana al servicio del Emperador, y se la manda con un propio, con la orden terminante de vigilar todas las sendas y caminos por donde pudiera pasar Tomás, de arrestarlo una vez encontrado y de conducirlo bajo buena guardia a su residencia de Rocaseca.

Obtenido el permiso del Emperador, destacaron al momento patrullas por toda la región, y no tardaron en divisar cerca de Aquapendente un grupo de cinco frailes dominicos, entre los cuales se encontraba Tomás, sentados junto a una fuente. Era a mediados de mayo de 1244, y el calor se hacía sentir. A galope se acercaron al grupo de frailes, echan pie a tierra y, sin mediar palabra, se dirigen a su hermano, forcejeando por despojarlo de su hábito. Este se ciñe fuertemente la capa contra su cuerpo y no se deja desvestir. El Maestro Juan protesta contra tan brutal atropello ante el caballero Pedro de

[12] «Nullus recipiatur infra octodecim annos» *(Liber consuetudinum* dist.1 n.13: ed. GELABERT, MILAGRO y GARGANTA, O. P., en *Santo Domingo de Guzmán* p.878, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947).

[13] «Per eos cum lacrymis fuisset matri eius querulis vocibus intimatum» (TOCCO, *Vita...* c.7: Fontes, p.72).

la Viña, íntimo e influyente consejero del Emperador, que iba al frente de la patrulla, mientras los hermanos del novicio lo montan a caballo por la fuerza y desaparecen rápidos con su presa por el horizonte.

6. *Detenido en Montesangiovanni y en Rocaseca (mayo de 1244-fines de 1245)*

De primera intención, después de trotar un par de días o tres, lo llevan y recluyen en el castillo de Montesangiovanni Campano, propiedad mancomunada de su familia, y en donde ha hecho alto su madre en su viaje de regreso a Rocaseca. Pocos días después lo llevará consigo a su residencia habitual, es decir, a la fortaleza de Rocaseca. Entre tanto, sus hermanos se han vuelto al campamento del Emperador.

La vida de fray Tomás en dicha fortaleza no fue propiamente una cárcel ni una reclusión. Podía circular libremente por toda ella, aunque su madre había tomado las medidas oportunas de vigilancia. Trataba de reducirlo por las buenas. Halagos, el honor y el porvenir de su familia: su talento y su virtud le hacían acreedor a los más encumbrados puestos en la Orden benedictina o en el siglo; todo, menos simple fraile mendicante.

Poníale delante un hábito benedictino, instándole a que lo vistiese en vez del dominicano, y así reanudase su antigua vida de Monte Casino, de donde con el tiempo sería Abad. En otras ocasiones le ofrecía un traje seglar, diciéndole que podía ser Justicia como su padre. Sus hermanas alternaban con la madre en estos menesteres. El resultado fue nulo. Antes bien, fue Tomás el que indujo a su hermana Marotta a abandonar el siglo y a ingresar en el monasterio de benedictinas de Capua.

Los dominicos de Nápoles supieron en seguida el paradero de fray Tomás y le visitaban con frecuencia, particularmente su director espiritual, fray Juan de San Julián. Doña Teodora no se oponía resueltamente a ello. Amaba demasiado a su hijo para impedirlo. Dejaba hacer.

Lo primero de que se preocupó el detenido y le procuró fray Juan fue la Biblia y el Breviario, a lo que añadió éste las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Sofística* de Aristóteles, en la que estaba estudiando cuando vistió el hábito. Además le procuraba mudas de él y de ropa interior, que el buen fraile vestía sobre las suyas propias y se despojaba de ellas en la habitación del novicio.

La vida de fray Tomás se concentró en la oración y en el estudio. Sabía todo el Salterio de memoria desde su paso por Monte Casino. En el año y medio largo que pasó en Rocaseca aprendió de memoria lo restante de la Biblia y las *Sentencias* de Lombardo.

Pero le faltaba por soportar la prueba más dura. Al cabo de un año largo vuelven sus hermanos del campamento y ponen en obra todos los medios para reducirlo a abandonar el hábito dominicano. Se lo hacen jirones, para que se avergüence de su desnudez y se vea obligado a vestir el benedictino o el traje de seglar; le quitan sus libros

y su Breviario, para que no pueda rezar ni estudiar y acabe por aburrirse; y como golpe decisivo se conciertan con una joven hermosa y elegantemente ataviada, pero de costumbres ligeras, a la que introducen en la habitación de fray Tomás con el encargo de tentarlo y seducirlo a toda costa. Mas todo en vano. Porque él se cubre con sus harapos, y tiene en su cabeza el contenido de sus libros: y en el momento en que ve entrar a la mujerzuela en su aposento, corre a la chimenea, que estaba ardiendo; arrebata un tizón y con él pone en fuga precipitada a la tentadora. Luego se dirige al ángulo más apartado de su habitación y dibuja en la pared una cruz con el tizón, ante la cual se postra en oración, suplicando al Señor que le libre para siempre de los ardores de la carne. Fue inmediatamente escuchado, y durante el sueño se le aparecieron dos ángeles, que le ciñeron un cíngulo como prenda de perfecta y vitalicia castidad. Desde entonces no volvió a sentir jamás el menor movimiento sensual. La victoria había sido completa.

Viendo la madre que todo era inútil, no insistió más y cesó de vigilar los accesos de la morada de su hijo.

7. *Fuga de Rocaseca y terminación de su noviciado (fines de 1245-1247)*

Convenido éste con fray Juan de San Julián, disponen ambos la fuga. Un día determinado llega fray Juan con un par de caballos ante los muros de la fortaleza. Fray Tomás se descuelga con una cuerda por la ventana. Montan los dos en sus caballos y desaparecen rápidamente camino de Nápoles. Era a fines de 1245.

Allí, o quizá en algún otro convento, completó su noviciado. Es probable también que comenzase sus estudios de Teología en el convento de Santo Domingo de Bolonia. Durante las vacaciones de 1247 fue enviado al Estudio General de París, incorporado en parte a la Universidad, adonde solían mandar los mejores estudiantes de las Provincias.

Pero el convento de Santiago de París estaba excesivamente lleno, y hubo de distribuir parte de los estudiantes por otros Estudios Generales que se iban fundando.

8. *Discípulo en Colonia de San Alberto Magno (1248-1251)*

A Tomás le cupo en suerte Colonia, cuyo Estudio General, que acababa de fundarse en 1248, estaba regido por el Maestro Alberto de Bollstädt.

Las lecciones de tal Maestro produjeron en él una impresión profunda. Naturalmente silencioso y concentrado, las altas lucubraciones que exponía Alberto le hicieron todavía más. Y como era de estatura

prócer y de recia contextura, sus jóvenes condiscípulos del Rhin, de suyo inclinados a la ironía, comenzaron a distinguirlo con el apodo de *Buey mudo de Sicilia*. Lo creían abobado y como oprimido bajo el peso de la ciencia que brotaba de los labios de su común Maestro; tanto, que, al exponer éste el famoso y difícil libro *de los nombres divinos*, de Dionisio el Areopagita, un condiscípulo compadeciéndose de él se le ofreció espontáneamente para repetirle las lecciones.

Aceptó agradecido fray Tomás. Pero al comenzar aquél su tarea de repetidor, comenzó a confundirse y equivocarse, sin acertar a poner las cosas en su punto. Entonces nuestro joven, tomando la palabra, no solamente volvió las aguas a su cauce, repitiendo distintamente y sin titubear las explicaciones del profesor, sino que las completó, poniendo de su cosecha muchas cosas que Alberto no había dicho.

Quedó atónito el condiscípulo y le rogó que en lo sucesivo tuviese la caridad de ser su repetidor. Accedió Tomás de buen grado, pero a condición de que no se lo contase a nadie. Mas le faltó tiempo para referírselo al Maestro de Estudiantes, quien ocultamente escuchó la siguiente repetición, y refirió todo al Regente Alberto.

Acostumbraba también el de Aquino a redactar en hojas sueltas lo que había escuchado en clase, añadiendo sus propias reflexiones y meditaciones. En cierta ocasión se le cayó distraídamente a la puerta de su celda una de aquellas hojas que contenía las notas y comentarios de una de las lecciones. Cogióla uno de sus condiscípulos, y habiendo admirado al leerla la competencia y originalidad de su compañero, se la entregó al referido Alberto.

Intrigado éste por tales indicios, decidió someterle a una prueba solemne y definitiva. Encargóle preparar para el día siguiente un Acto Escolástico sobre un problema muy difícil. El Maestro le arguye con fuerza. Tomás repite los argumentos de manera impecable, y, antes de contestarlos, presenta una distinción fundamental, que era la clave de su solución y resolvía el problema definitivamente.

Entonces Alberto le dice: «Fray Tomás, no parece usted un estudiante que contesta, sino un maestro que define y determina».

A lo que Tomás contestó con toda humildad y reverencia: «Dispense, Maestro; pero no veo otra manera de resolver la cuestión».

Replicó Alberto inmediatamente: «Ahora responda usted con *su* distinción a estos argumentos». Y le espetó sobre la marcha cuatro silogismos tan fuertes que todos creyeron que lo había apabullado.

Pero Tomás los deshizo con *su* distinción tan fácilmente como los de la primera serie.

Visto lo cual, el Maestro Alberto dijo: «Llamáis a éste el *Buey mudo;* pero yo os aseguro que este *Buey* dará tales mugidos con su ciencia, que resonarán en el mundo entero» [14].

[14] «Nos vocamus istum Bovem mutum; sed ipse adhuc talem dabit in doctrina mugitum, quod in toto mundo sonabit» (Tocco, *Vita...* c.12: Fontes, p.79).

Nuestro genial estudiante conservó toda su vida las notas tomadas en la clase de San Alberto Magno sobre los *Nombres divinos*, de Dionisio, y sobre la *Etica a Nicómaco*, de Aristóteles, junto con sus propias reflexiones, habiendo llegado su autógrafo hasta nosotros [15].

9. Se ordena de sacerdote y comienza a enseñar en Colonia (1251-1252)

Una vez terminada su carrera y ordenado de sacerdote por el Arzobispo de Colonia, Conrado de Hochstaden [16], comenzó a enseñar allí mismo, bajo la alta dirección del propio Alberto. Los famosos opúsculos *De ente et essentia ad fratres et socios* y *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum* fueron escritos probablemente en Colonia, como primicias de su profesorado.

Por este tiempo, Inocencio IV, a instigación de la madre de Tomás, le ofreció la abadía de Monte Casino, cuyo cargo podría aceptar conservando su hábito dominicano, pues sabían su adhesión inquebrantable a la Orden de Predicadores. Parecía el único medio posible de ayudar a su familia en la difícil situación en que se encontraba por las repetidas vejaciones del Emperador, que había entrado a sangre y fuego por su señorío de Rocaseca, expulsando de su reino a su madre y hermanas y ensañándose con sus hermanos, pues uno de ellos, Rinaldo, fue pasado por las armas. Estos se habían pasado al servicio del Papa, y era justo que se les atendiese. Les quedaba el tercio del castillo de Montesangiovanni Campano, enclavado en territorio de los Estados Pontificios, adonde se habían refugiado; pero sus rentas y recursos no bastaban a mantener decentemente su noble rango. Y aunque el Emperador había muerto ya [17], el señorío de Rocaseca no estaba todavía en condiciones de rentar nada.

No obstante, fray Tomás rechazó de plano la oferta, lo mismo que otra, hecha más tarde por Clemente IV [18], del arzobispado y del pingüe beneficio de la abadía de San Pedro, de Nápoles. Su vocación era el estudio y la enseñanza en el estado de simple fraile [19].

[15] A. Pelzer, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomagne recueilli et rédigé par Saint Thomas d'Aquin:* Revue néo-scolastique de Philosophie, 24 (1922) 333-360.479-520; G. Mersseman, *Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque:* Rev. néo-scolastique de Phil., 38 (1935) p.64-83; M. Grabmann, *Die autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin:* Historiches Jahrbuch, 60 (1940) 514-537.

[16] A. Walz, O. P., *San Tommaso d'Aquino* p.63-65; *Bulla canonizationis S. Thomae Aquinatis:* Xenia Thomistica, t.3 p.175 nota 2 (Roma 1925).

[17] A. Walz, *San Tommaso d'Aquino* p.63.

[18] Tocco, *Vita...* c.42: Fontes, p.115-116.

[19] Bartolomé de Capua, *Proceso napolitano de canonización* n.78: Fontes, p.375-376; Tocco, *Vita...* c.63: Fontes, p.137.

10. Es nombrado Bachiller en el Estudio General de Santiago de París (1252-1255)

Entre tanto, vacó el oficio de Bachiller en la cátedra de extranjeros que la Orden tenía en su Estudio General de Santiago de París, y el Maestro General, Juan el Teutónico, debía proveerlo. Los tiempos eran difíciles, por la ruda oposición de los profesores seculares contra los religiosos. Era preciso que el candidato fuese de prendas no sólo relevantes, sino verdaderamente excepcionales. Consultó el caso con Alberto Magno, y éste le aconsejó que nombrase a fray Tomás de Aquino, por ser el candidato más apto que conocía.

No lo aceptó el General, seguramente porque le pareció demasiado joven, pues apenas contaba veintiséis años, y, además, porque un hombre tan concentrado y taciturno no le ofrecía las garantías necesarias para afrontar con éxito una situación tan delicada, que requería personas de temperamento dinámico y de temple luchador.

Entonces Alberto escribió al Cardenal Hugo de San Caro, Legado del Papa en Alemania y antiguo Regente en el Estudio de Santiago, interesándole vivamente por la candidatura de Tomás y rogándole que le apoyase ante el Maestro General con todo el peso de su autoridad. Hízolo así el Cardenal, y Juan de Wildeshausen acabó por aceptarla, escribiendo a fray Tomás que se pusiese inmediatamente en camino hacia París para hacerse cargo de dicho oficio a primeros de septiembre.

Era el año de 1252. Su enseñanza en Colonia no había durado más que un solo curso.

El joven Bachiller Bíblico comenzó sus lecciones glosando el texto de Baruc: *hic est liber mandatorum Dei et lex quae est in aeternum; omnes qui tenent eam, pervenient ad vitam* [20]. Enseñaba bajo la dirección del Maestro fray Elías Brunet de Bergerac, que sucedió a Alberto Magno en la cátedra de extranjeros (1248-1256), desempeñando su oficio con la mayor diligencia.

Era el Bachiller Bíblico un *cursorius biblicus*, que debía exponer rápidamente la letra de dos libros de la Escritura cada curso: *cursorie, textualiter, litteraliter percurrendo* toda la materia, sin pararse en suscitar dudas ni mover cuestiones [21], pues eso era propio del Maestro. El mismo Santo Tomás definió exactamente el papel de Bachiller Bíblico, diciendo que *percurrere est expedite in finem currendo devenire... sine impedimento dubitationis* [22].

No se sabe con exactitud los que explicó nuestro Bachiller, pero es muy probable que sus comentarios sobre Jeremías y los Trenos procedan de este período (1252-1253).

[20] Bar 4,1. Puede verse este discurso inaugural entre los opúsculos del Santo, ed. MANDONNET, t.4 p.481-490.

[21] P. MANDONNET, O. P., *Chronologie des Ecrits Scripturaires*, tirada aparte, p.135-152.

[22] *In Isaiam prophetam expositio* prooemium: Opera, ed. de Venecia 1613, t.4 fol.1rb.

En seguida pasó a Bachiller Sentenciario, que debía explicar en otro bienio (1254-1256) los cuatro famosos libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Tomás redactó por escrito sus explicaciones y las dio a la luz pública, probablemente ampliadas, pues son demasiado extensas para solos dos cursos, aunque fuesen tan largos como los que se estilaban en París por aquellas calendas. Se sabe también que en algunos puntos las retocó y completó más tarde; por ejemplo, en la cuestión primera de la distinción segunda sobre el primer libro insertó diez años después el artículo 3.°, *utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa [divina] differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis*, con ocasión de una consulta que le había hecho el Maestro General fray Juan de Vercelli sobre ciento ocho proposiciones denunciadas de su amigo y compañero fray Pedro de Tarantasia [23]. Esta obra es conocida en los antiguos manuscritos del siglo XIII con el título de *Scriptum fratris Thomae de Aquino super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. En la Biblioteca Vaticana se conserva el autógrafo sobre el tercer libro.

* * *

Estos cuatro primeros años de su profesorado fueron de los más revueltos y agitados que ha conocido la Universidad de París. Los dominicos regentaban dos cátedras, una de propios y otra de extranjeros, ocupadas, respectivamente, por Bonhome de Bretaña y Elías Brunet de Bergerac; los franciscanos regentaban una, ocupada sucesivamente por Guillermo de Melitón y por San Buenaventura. Eran las más concurridas, en cantidad y en calidad, de toda la Universidad: *plures et prope omnes litteratiores in scholis auditores habebant* [24]. Por su género de vida austera y recogida estudiaban más que los maestros seculares y desempeñaban sus deberes profesorales más escrupulosamente; pues mientras que los seculares, que gozaban de pingües prebendas, cenaban opíparamente y prolongaban sus tertulias entre copa y copa sin preocuparse de preparar sus lecciones para el día siguiente, los religiosos ayunaban y velaban de noche en profundas y prolongadas meditaciones sobre lo que habían de enseñar por la mañana. Estos daban siempre sus clases, porque estaban siempre bien preparados; aquéllos, al sentirse indispuestos e impreparados después de una noche de orgía, las suspendían con demasiada frecuencia:

[23] A. DONDAINE, O. P., *Saint Tomas a-t-il disputé à Rome la question des «attributs divins»?* 52: Bulletin Thomiste, 8 (1931-1933) 199*-213*; *Saint Thomas d'Aquin et la dispute des attributs divins:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 8 (1938) 253-262; O. LOTTIN, O. S. B., *Pierre de Tarentaise a-t-il remanié son commentaire sur les Sentences?:* Recherches de Théologie Ancienne et Médiéval, 2 (1930) 420-423; H. D. SIMONIN, O. P., *Les écrits de Pierre de Tarentaise:* Beatus Innocentius PP. V (Petrus de Tarantasia, O. P.), 163-335 (Roma 1943); R. SMERALDO, O. P., *Intorno all'Opuscolo IX di San Tommaso d'Aquino. Pietro da Tarantasia ha errato in Teologia?* (Roma 1945).

[24] TOMÁS DE CANTIMPRÉ, O. P., *De apibus* p.181 (Douais 1605); HUMBERTO DE ROMANS, O. P., *Carta al Prior y religiosos de Orleáns*, en DENIFLE, O. P., *Chartularium Universitatis Parisiensis* t.1 p.310.

sequenti mane solemnem diem constituebant auditoribus in condensis[25]. De esta suerte, los mejores y más aprovechados estudiantes acababan por abandonar sus cátedras e irse a las de los religiosos, que enseñaban más y mejor: *in regimine praeeminebant*[26].

Esa marcada superioridad se hizo notar particularmente en tiempo de la regencia de San Alberto Magno, que no encontraba local bastante amplio para contener el número siempre creciente de sus oyentes, y volvió a repetirse desde el momento en que Tomás comenzó sus explicaciones como simple Bachiller. Desde el primer instante superó a todos, incluso a los Maestros más célebres y encanecidos en la cátedra, por su nuevo método de enseñar, claro, conciso, profundo, preciso, y por su extraordinaria originalidad, cualidades que le granjearon una simpatía y una admiración sin límites por parte de los estudiantes. Los jóvenes aman lo moderno y original, que era la nota dominante de su enseñanza. Nadie como él los enardecía en el estudio e investigación, arrastrándolos con su ejemplo y con su verbo cálido, portador de profundas y sublimes verdades, expuestas con originalidad insospechada.

Su biógrafo Guillermo de Tocco lo hace notar con no disimulada complacencia: «Factus autem Bachallarius, cum coepisset legendo effundere quae in taciturnitate deliberaverat occultare, tantam ei Deus infudit scientiam et in labiis eius tanta est divinitus effusa doctrina, ut *omnes, etiam Magistros, videretur excedere, et ex claritate doctrinae scholares prae ceteris ad amorem scientiae provocare.*

Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus rationes; ut nemo, qui ipsum audiret *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus *novi* luminis radiis illustrasset: qui statim tam certi coepit esse iudicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere quas Deus dignatus esset *noviter inspirare*» [27].

Todo era nuevo en él; nuevos problemas, nuevas conclusiones, nuevos argumentos, nuevas razones, nuevo método, nueva presentación, nuevo orden, nueva formulación. *Ocho novedades* subrayadas en un solo párrafo.

Un tal éxito sin precedentes concitó las iras, ya mal contenidas, de los maestros seculares contra los regulares, es decir, contra los dominicos y franciscanos, al sentirse postergados dentro de la Universidad.

Y fuera de ella se notaba un fenómeno parecido. Todo el mundo se iba tras de los religiosos, que predicaban, bautizaban, confesaban y administraban los últimos sacramentos por todas partes, con gran celo y solicitud; no siendo infrecuente que los fieles eligiesen su sepultura en el claustro de los conventos, a quienes solían también legar sus haciendas. Su salmodia, sus servicios religiosos, sus solemnidades culturales los atraían a sus iglesias conventuales, quedando desiertas las parroquias, y los curas en ellas como pájaros solitarios, sin ofrendas ni limosnas: *et sacerdos in domo Domini quasi passer unicus in aedificio remanens derelictus, suorum parochianorum solatio et consuetis oblationibus defraudatur*[28]. El clero parroquial y extrauniversitario participaba de los mismos sentimientos contra los regulares, debido a causas parecidas: su superioridad en el apostolado.

[25] CANTIMPRÉ, o.c., p.181.
[26] Ibid.
[27] TOCCO, *Vita*... c.14: Fontes, p.81.

Era el estado de guerra universal. Como era de esperar, fue la Universidad la que primero rompió las hostilidades. Había en ella un grupo de cuatro maestros belicosos, enredadores, intrigantes, dispuestos a todo: Guillermo de Saint-Amour, Cristiano de Beauvais, Nicolás de Barre y Odón de Douai. Su jefe era Guillermo, por ser de más prestigio, de más tenacidad y de más enemiga contra los religiosos. Él mismo asumió también la jefatura de la oposición del clero parroquial y extrauniversitario. Su consigna era echarlos de las obras de apostolado y, sobre todo, de la Universidad, y recluirlos en sus conventos como a los monjes.

Por febrero de 1252, en una reunión clandestina, a la que no invitaron a los maestros regulares, decidieron: 1.º, que ninguna Orden religiosa, que al presente no tenga establecida Casa de estudios en París, pueda establecerla en lo sucesivo, ni pretender su agregación a la Universidad; 2.º, que las ya establecidas y admitidas no puedan tener más que un solo Regente y una sola cátedra; 3.º, quedan excluidos del cuerpo profesoral todos los Maestros que no admitan el presente decreto; 4.º, no serán admitidos al Magisterio los Bachilleres que rechacen jurarlo o someterse a él[29].

El tiro iba derecho contra los dominicos, que eran los únicos religiosos que regentaban dos cátedras. Estos rehusaron aceptar semejante decreto, por considerarlo inválido en cuanto al fondo y en cuanto a la forma.

En cuanto al fondo, porque los Maestros parisienses no tenían autoridad para promulgarlo, ya que establecer nuevas cátedras o reducir las ya existentes era privativo del Obispo o del Canciller como delegado suyo: *cum tamen nihil possunt de iure statuere*[30].

En cuanto a la forma, por haberse hecho clandestinamente y sin la debida convocación de todo el Claustro.

Un incidente desagradable vino a envenenar los ánimos todavía más. En una colisión de algunos estudiantes con la policía resultó muerto uno de aquéllos y varios otros contusos y después encarcelados. La Universidad puso el grito en el cielo, reclamando sus privilegios y el castigo inmediato de los agentes de la autoridad que habían osado violarlos. No habiendo recibido satisfacción inmediata, o lo rápida y enérgica que pedían, los Maestros se apresuraron a decretar la huelga general en señal de protesta.

[28] INNOCENCIO IV, bula *Etsi animarum*, del 21 de noviembre de 1254, en DENIFLE, *Chartularium Universitatis parisiensis* t.1 p.268.
[29] DENIFLE, *Chartularium*... t.1 p.226-227.
[30] HUMBERTO DE ROMANS, *Carta al Prior y religiosos de Orléans*, en *Chartularium*... t.1 p.310.

Pero los franciscanos y dominicos se negaron a secundarla por creerla injusta e innecesaria, ya que el Regente Alfonso, hermano del Rey, castigó a los culpables tan pronto como la justicia dio su fallo [31].

A pesar de todo, ello sirvió de pretexto para que dichos Maestros seculares promulgasen un nuevo decreto (abril de 1253): en adelante nadie podrá ser Maestro en la Universidad si no ha jurado de antemano delante de todo el Claustro, o por lo menos tres de sus miembros, observar las ordenaciones y estatutos universitarios; y si el Claustro decreta la huelga general, todos deben secundarla, so pena de ser expulsados de la Universidad y privados de ejercer su magisterio en París o en cualquiera otra parte [32].

Como es natural, los Maestros religiosos no admitieron el nuevo decreto. Entonces los seculares los declararon públicamente rebeldes y los expulsaron de la Universidad, prohibiendo a todos los estudiantes frecuentar sus aulas bajo pena de expulsión fulminante.

En vista de ello, el Prior de los dominicos y el Guardián de los franciscanos apelaron al Papa. Inocencio IV reconoció (1 de julio de 1253) que los seculares habían excedido sus derechos, los reprendió severamente y les ordenó recibir de nuevo inmediatamente en su gremio a los Maestros regulares, encargando a los Obispos de Senlis y de Eureux de su ejecución [33].

Mas la paz completa no era tan fácil de establecer, dado el rencor inveterado de los seculares. Por lo cual el Papa vuelve a insistir de nuevo en otra comunicación (26 de agosto), recomendándoles acortar las distancias y suprimir las diferencias hasta llegar a una perfecta armonía entre todos; y piensa que en un año (para la Asunción de 1254) quedaría restablecida la calma [34].

Durante el forcejeo por encontrar una avenencia, los franciscanos comenzaron por ceder. Su General, Juan de Parma, declaró por septiembre de 1253, ante toda la Universidad, que retiraba las protestas o apelaciones anteriores y que aceptaba todos los decretos emanados de la misma, contentándose con la sola cátedra que venían regentando. En su virtud, los seculares reconocieron sin dificultad el magisterio de San Buenaventura y su admisión en el Claustro universitario, que ejerció desde esa fecha hasta su elevación al Generalato en 2 de febrero de 1257 [35].

* * *

Los dominicos fueron más duros de pelar. Para hacerles tragar la píldora, los seculares les propusieron que a su aceptación de todos los estatutos y decretos susodichos podían añadir esta cláusula: *dum tamen mihi, qui Regulam fratrum praedicatorum profiteor, dicta statuta secundum eamdem Regulam non sint illicita nec inhonesta, nec saluti animarum contraria, nec iuri divino aut humano seu etiam publicae utilitati adversa, nec sanctae Dei Ecclesiae sint damnosa* [36]. Pero no quisieron aceptarla de ninguna manera, sino a condición expresa de conservar las dos cátedras que poseían: *suum renuerunt praestare consensum, nisi sub conditione praedicta de duabus scholis perpetuo concedendis* [37].

[31] Alejandro IV, Bula *Quasi lignum vitae,* del 14 de abril de 1255, en *Chartularium...* t.1 p.280; Declaración de los maestros de París en abril y septiembre de 1253, en *Chartularium...* t.1 p.242-243.

[32] Denifle, *Chartularium...* t.1 p.242-243.

[33] Denifle, ibid., p.247-248.

[34] Denifle, o.c., p.249-250.

[35] L. Amorós, O. F. M., *Introducción a las obras de San Buenaventura,* ed. de la Biblioteca de Autores Cristianos, t.1 p.10-11.

Los seculares estaban exasperados. A pura fuerza trataron de echarlos de la Universidad. Por octubre de ese mismo año publicaron por todas las clases de la Universidad el decreto de expulsión de los dos Regentes dominicos. Al llegar dos bedeles a las clases del convento de Santiago y comenzar uno de ellos a leerlo públicamente, los estudiantes se precipitaron sobre él, le arrebataron su documento y lo arrojaron fuera del aula con su compañero.

Entonces el Rector toma consigo tres Maestros en Artes y penetra en la clase. Papel en mano, trata de leer el decreto; pero es tal el escándalo y griterío de los estudiantes, que no consigue hacerse oír. Es más: se le acercan y lo rodean, cacheándole por todas partes y diciéndole que viene armado. El protesta indignado, y, para probarles que no es así, remanga su capa hasta la cabeza. Poco importa; le fue imposible publicar e intimar la sentencia de expulsión. Los dominicos continuaron enseñando como antes en sus dos cátedras [38].

La indignación de sus adversarios subió de punto. Y para colmo de males, el Papa concedió una nueva cátedra a los cistercienses, que acababan de fundar un Colegio de Estudios en París, dispensándoles de su Regla en lo que afectaba a este asunto, *non obstante quod estis monachi,* y ordenando al Canciller que admita y reconozca al Abad Guido como su titular [39]. Mas no pudo tener lugar, a causa de los alborotos que aquéllos promovieron para impedirlo.

Sin perder un momento, lanzan al mundo entero un libelo difamatorio, en donde acumulaban toda suerte de acusaciones contra los dominicos, verdaderos causantes, según ellos, de todo el malestar de la Universidad y hasta de la cristiandad entera. Y, no contentos con eso, multiplican las intrigas, las difamaciones, las calumnias, de palabra y por escrito, no sólo entre los estudiantes, sino también entre el pueblo fiel [40].

El Papa les cita a su presencia, y ellos encargan a Guillermo de Saint-Amour la defensa de sus derechos e intereses ante la Curia Pontificia. Además, como los gastos de viaje, dietas y proceso se anuncian cuantiosos, imponen a todos los estudiantes la obligación de pagar una cuota, equivalente a la pensión de una semana, para sufragarlos [41].

Muchos se resistieron a pagarla, y los que frecuentaban las clases de los dominicos se declararon insolventes en masa. Irritados ante ese desplante, dispusieron que ninguno de dichos estudiantes pudiera gra-

[36] Denifle, *Chartularium...* t.1 p.255.

[37] Ibid.

[38] Denifle, o.c., p.256.

[39] Ibid., p.251.

[40] Ibid., p.252s.

[41] Ibid., p.265-266.

duarse en la Universidad; y si se graduaba en otra parte, no le serían jamás reconocidos sus títulos [42].

Ya en presencia del Papa, que a la sazón residía en Anagni, Guillermo desplegó toda su habilidad para ganar a su causa el ánimo del Pontífice y de los Cardenales. Grandes eran sus dotes para intrigar y negociar. Allí permaneció casi medio año, desde junio hasta noviembre de 1254, y obtuvo un éxito completo en sus gestiones.

En primer lugar consiguió que el Papa expidiese el 4 de julio una bula por la que confirmaba e imponía todos los estatutos y decretos promulgados por el Claustro de profesores de la Universidad [43]. Pocos días después (15 de julio) autoriza a los Maestros seculares para hacer un empréstito de 300 libras con que poder sufragar los gastos del proceso en curso [44]. Y al mes siguiente (31 de agosto) declara que toda la Universidad, es decir, todos los Maestros y todos los estudiantes están obligados a contribuir a prorrateo para ese fin [45].

Pero esas disposiciones, con ser tan importantes, eran todavía particulares y limitadas al solo convento de Santiago y a la Universidad de París. Guillermo no se daba por satisfecho y trabajaba sin descanso por conseguir el golpe decisivo contra todos los religiosos mendicantes. Lo consiguió al fin, cuando logró que Inocencio IV publicase en 21 de noviembre la bula *Etsi animarum*, por la que se anulaban y suprimían todos los privilegios y exenciones concedidos por él y por todos sus predecesores a los franciscanos y dominicos [46], pues, siendo comunes a las dos Ordenes, no podía quitarlos a una sin la otra; pero su intención era devolvérselos más tarde a solos los franciscanos [47]. Los religiosos quedaron consternados, y Guillermo regresó a París con aire de triunfador.

* * *

Mas su contento y el de sus partidarios había de durar muy poco. El mismo día que firmó la bula, sufrió Inocencio un ataque de apoplejía que lo inmovilizó en su lecho, muriendo el 7 de diciembre.

A las dos semanas (21 de diciembre) fue elegido para sucederle en la cátedra de San Pedro el Cardenal Rinaldo Segni, sobrino de Gregorio IX, que tomó el nombre de Alejandro IV.

Un día después (22 de diciembre) publicó la bula *Nec insolitum*, por la que anulaba y declaraba sin ningún efecto la de su predecesor del mes precedente, que todavía no había sido promulgada en toda la cristiandad [48].

El 31 de diciembre escribió una carta al General de los dominicos, Humberto de Romans, en la que mostraba su predilección por la Orden y se encomendaba a sus oraciones. De acuerdo con el Papa y por iniciativa suya, el General dirigió a toda la Orden una circular por la que recomendaba a todos los religiosos un uso moderado y discreto de sus exenciones y privilegios. Firmó, además, con el General de los franciscanos, Juan de Parma, una carta encíclica dirigida a las dos Ordenes, por la que se recomienda y consagra la unión de ambas en servicio de Dios y en defensa de sus privilegios [49].

Por fin, Alejandro IV publicó el 14 de abril del año siguiente (1255) su famosa bula *Quasi lignum vitae*, dirigida a los Maestros parisienses, en la que, después de relatar sumariamente todo lo ocurrido en la Universidad desde 1252 entre los Maestros seculares y regulares, ordena y manda: 1.°, que los religiosos conservaran a perpetuidad las cátedras que legítimamente poseen; 2.°, que los Maestros dominicos Bonhome y Brunet deben ser reintegrados a sus oficios y dignidades; 3.°, que el juramento exigido para ingresar en el Claustro de profesores debe limitarse a guardar secreto lo tratado en sesiones de Facultad; 4.°, que el derecho de huelga escolar como medida de represalia contra posibles abusos, no podrá ejercerse sino con la aprobación de las dos terceras partes de los miembros de todas las Facultades [50].

Con la misma fecha expidió otra bula a los mismos destinatarios, por la que les reitera la orden de reintegrar en sus puestos y derechos a los referidos Maestros dominicos y anula todas las sanciones que habían fulminado contra sus estudiantes o simpatizantes [51].

Otra tercera fue enviada el mismo día a los Obispos de Orleáns y de Auxerre, Guillermo de Bussy y Guido de Mello, en las que se les encarga y encomienda la ejecución de las otras dos en el término de quince días después de su recepción, bajo pena de privación de sus oficios y beneficios [52].

* * *

Estas bulas cayeron como una bomba entre aquellos Maestros. Aleccionados e instigados por Guillermo de Saint-Amour, que continuaba intrigando y revolviendo después de su regreso de Anagni, no solamente no las acataron, sino que se dispusieron a resistirlas. Y pasando al contraataque, enviaron el 2 de octubre una especie de ultimátum al Papa, en donde hacían constar: 1.°, que los dominicos eran los verdaderos causantes de todo el mal estado de la Universidad, por ser sus enemigos y perseguidores, *persecutores nostri;* 2.°, que la bula *Quasi lignum vitae* era inválida y subrepticia por haber sido procurada con malas artes por dichos religiosos contra la verdadera voluntad e intención del Pontífice, ya que era un verdadero *lignum mortis*

[42] Ibid., p.258-259.
[43] Ibid., p.199.265.
[44] DENIFLE, o.c., p.265.
[45] Ibid., p.266.
[46] Ibid., p.267-270.
[47] *Fratres minores postea sperabat absolvere* (SALIMBENE, O. F. M., *Chronica*, citado por DENIFLE, o.c., t.1 p.264 nota).
[48] DENIFLE, o.c., t.1 p.276-277.

[49] Bula *Summa summi artifici*, en *Bullarium Ord. Praed.* t.1 p.267; circular *Noverit dilectio vestra*, en DENIFLE, o.c., t.1 p.287-288; encíclica *Salvator saeculi*, en Monumenta Ord. Praedicatorum historica, ed. B. REICHERT, O. P., t.5 p.25-31 (Roma 1900).
[50] DENIFLE, o.c., t.1 p.279-285.
[51] Ibid., p.286-287.
[52] Ibid., p.285-286.300-301.

de la Universidad; 3.º, que ellos no podían ni querían admitir a esos religiosos en su gremio, prefiriendo antes renunciar a sus cátedras, disolver la Facultad o trasladarla a otra parte fuera de París. Por consiguiente, o anulaba dicha bula o ellos disolvían la Facultad de Teología [53].

Y para forzarlo más, indisponiéndolo con los dominicos, quisieron dejar constancia de estas dos cosas: 1.ª, que esos frailes habían calumniado alevosamente al preclaro y honradísimo Maestro Guillermo de Saint-Amour ante el capellán del Papa Gregorio de San Lorenzo, el Rey y el Obispo de París, atribuyéndole falsamente un libelo famoso e injurioso contra la Santa Sede, titulado *De periculis novissimorum temporum,* que acababa de ver la luz pública; 2.ª, que los citados religiosos eran, por el contrario, autores de un libro pernicioso y herético llamado *Liber introductorius in Evangelium aeternum,* en donde se afirma expresamente que fallará la Iglesia de Pedro, es decir, la Iglesia de Cristo [54].

Además, formaron una nueva sociedad o gremio de Maestros y escolares disidentes [55], que, según ellos decían, nada tenía que ver con la Universidad de París ni con su Facultad de Teología, y, por consiguiente, no caía bajo los preceptos y censuras del Papa y de sus ejecutores [56].

Y de las palabras pasaron a los hechos. Protegidos por esa fingida inmunidad, redoblaron sus esfuerzos para indisponer a todo el mundo contra los odiados dominicos y hacerles la vida imposible. Coaccionaban a los estudiantes para que no pudiesen asistir a sus clases, irrumpían en ellas alborotando para que no pudiesen tener lugar, apedreaban el convento de Santiago y lanzaban flechas contra sus ventanas [57]. Los frailes no podían salir a la calle sin ser insultados, maltratados y atropellados. Las cosas llegaron a tal extremo, que el Rey San Luis tuvo que poner una fuerte guardia permanente alrededor de su convento para que los defendiese día y noche contra todo conato de asalto [58]. Y el General de la Orden, Humberto de Romans, ordenó que en todos los conventos se rezasen los salmos penitenciales y las letanías de los santos, con oraciones e invocaciones a la Santísima Virgen y a Santo Domingo, implorando su ayuda y protección contra tantos y tan encarnizados enemigos [59].

* * *

Pero Alejandro IV no era hombre que se dejase intimidar ni envolver. Sabía perfectamente quiénes eran los verdaderos culpables, y estaba dispuesto a hacer respetar su autoridad.

[53] DENIFLE, o.c., p.292-296.
[54] Ibid., p.296.
[55] Ibid., p.300.311.
[56] Ibid., p.292-296.300-301.311.
[57] Ibid., p.305.308-309.312.
[58] Ibid., p.314-315.
[59] *Monumenta Ord. Praed. historica* t.5 p.82.

Era falso cuanto habían alegado contra los dominicos. No eran ellos, sino un franciscano, llamado Gerardo de San Donnino, el que había escrito el *Liber introductorius in Evangelium aeternum.* El Papa lo hizo examinar y lo condenó, dejando a salvo expresamente el honor de la Orden franciscana, por tratarse de una mera equivocación de uno de sus miembros [60]. Tampoco se contenía en él la cláusula incriminada, sino precisamente la contraria: *non igitur, quod absit, deficiet Ecclesia Petri, quae est thronus Christi, sed commutata in maiorem gloriam manebit stabilis in aeternum* [61].

En cuanto al libelo difamatorio atribuido a Guillermo de Saint-Amour, los dominicos estaban en lo cierto. Dicho Maestro había acumulado en un *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* toda clase de argumentos y de quejas imaginables contra los religiosos mendicantes, a quienes presentaba como los precursores del Anticristo, multiplicando las copias y repartiéndolas por doquier. Nada menos que cinco ediciones hizo de él, añadiendo siempre cuanto le sugería su enemiga contra ellos [62].

Estos escribieron varias refutaciones. Por parte de los franciscanos escribió San Buenaventura sus Cuestiones disputadas *De perfectione evangelica,* y Tomás de York, su tratado *Manus quae contra Omnipotentem;* por parte de los dominicos le refutó Santo Tomás en su opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem.* Al mismo tiempo denunciaron al Papa el libelo de Guillermo. El Pontífice encomendó su examen a una comisión de Cardenales.

Entretanto, redobló sus energías contra los desobedientes y recalcitrantes. Ratificó la bula *Quasi lignum vitae* con todas sus ordenaciones, excomulgó *nominatim* a los Maestros disidentes de la nueva Sociedad académica, prohibió conceder grados universitarios a cuantos recusasen obedecer sus mandatos y dispensó a todos, Maestros y estudiantes, de pagar la cuota que les fue impuesta por los rebeldes para sufragar los gastos de su causa [63].

Viendo el cariz violento que iban tomando los sucesos, cuatro Arzobispos franceses, el de Bourges, el de Reims, el de Sens y el de Rouen, tomaron la iniciativa de buscar un compromiso entre los Maestros seculares y los dominicos. Después de varias conferencias, el Prior del convento de Santiago, deseoso de paz y tranquilidad, aceptó las condiciones siguientes (1 de marzo de 1256): 1.ª, los dominicos conservarán sus dos cátedras, sin poderlas aumentar jamás; 2.ª, sus profesores, Maestros o Bachilleres, no formarán parte del Claustro universitario, a no ser que los Maestros seculares los reciban y reconozcan espontáneamente como tales; 3.ª, todos sus estudiantes, excepto los de su propia Orden, serán recibidos en el gremio universitario como los de los otros Maestros y Facultades; 4.ª, los religiosos renuncian a toda querella que pudieran haber formulado contra los seculares

[60] DENIFLE, o.c., t.1 p.297-298.
[61] Ibid., p.297 nota 8.
[62] Cf. P. GLORIEUX, *Le «Contra impugnantes» de S. Thomas. Les sources. Son plan:* Melanges Mandonnet, t.1 p.51-8 (París 1930).
[63] DENIFLE, o.c., p.304.319-326.

y procurarán, por su parte, interceder ante el Papa para que se les condonen las penas en que pudiesen haber incurrido; éstos, a su vez, se comprometen a no molestar más a los religiosos en el ejercicio de sus cargos académicos y de sus ministerios apostólicos [64].

Pero sabedor el Papa de semejante transacción, se apresuró a declararla nula en cartas al Arzobispo de París (17 de junio de 1256) y al Prior y religiosos del convento de Santiago (1 de julio), exigiendo de todos el cumplimiento exacto de lo ordenado en sus anteriores bulas y letras apostólicas, sin distingos ni tergiversaciones [65].

Al poco tiempo, la comisión de Cardenales dio por concluso el examen del libelo de Guillermo de Saint-Amour. Todos convinieron en que era una obra reprobable y vitanda en todos sus aspectos. Alejandro IV lo condenó *tanquam iniquum, scelestum et execrabilem, et institutiones ac documenta in eo tradita utpote prava, falsa et nefaria,* mandando recogerlo y quemarlo en el término de ocho días [66]; y como su autor no se sometiera al fallo, sino que más bien continuaba en su rebeldía contra las ordenaciones pontificias en el pleito de la Universidad, el Papa lo privó de todos sus beneficios y dignidades y mandó al Rey que lo encarcelase y desterrase de París [67].

Sus cómplices Cristiano de Beauvais, Odón de Douai y Nicolás de Barre, que también fueron castigados con las mismas penas, se sometieron y acabaron por ser muy devotos de los dominicos [68]; sólo Guillermo continuó impenitente en su tierra natal hasta el fin de sus días, sin cesar de intrigar desde allí en la Universidad, como veremos más adelante.

11. Maestro y Regente de la cátedra de extranjeros (1256-1259)

Cumplidas tan brillantemente las obligaciones de Profesor durante sus cuatro años de Bachillerato Bíblico y Sentenciario, y manifestada su competencia teológica excepcional por sus comentarios sobre el Maestro de las *Sentencias,* era de rigor que se le presentase inmediatamente a la licenciatura y se le otorgase sin más informes ni dilaciones [69] el grado de Maestro *in Sacra Pagina.* Pero la efervescencia de los seculares contra los dominicos y la corta edad del candidato, que no contaba más que treinta y un años, mientras que los Estatutos exigían treinta y cinco para ser promovido al Magisterio [70], hacían temer una ruda oposición.

Consciente de ello, el Papa tomó la iniciativa (enero de 1256), ordenando al Canciller de la Universidad, Aimerico de Veire, que le expidiese la *Licentia docendi.* Mas antes de recibir la orden del Pontífice, y sabedor probablemente de sus intenciones, ya se la había concedido el Canciller (febrero de 1256). Sabido es que ese título confería el derecho de enseñar públicamente, de predicar y de ejercer

[64] Ibid., o.c., p.304-305.
[65] Ibid., p.307.327.
[66] Ibid., p.331-334.337-338.
[67] Ibid., p.319.324.
[68] Ibid., p.364-367.
[69] DENIFLE, o.c., p.137.
[70] Ibid.

actos magistrales, como presidir actos escolásticos y disputas solemnes y determinar o dirimir las cuestiones. Alejandro se apresuró a dar las gracias al Canciller (3 de marzo), encargándole al mismo tiempo que mandase a fray Tomás comenzar inmediatamente sus lecciones magistrales [71].

Aimerico trasladó esta orden al Prior de Santiago, quien se la comunicó al interesado, diciéndole que se preparase a recibir el Magisterio *in Sacra Pagina.* Para ello debía el licenciado jurar los Estatutos de la Facultad y tener una lección inaugural solemne, llamada *Principium,* a la que asistía todo el Claustro de profesores. El se excusó ante su Superior, alegando humildemente su insuficiencia teológica y doliéndose de ser ocasión de revueltas. Pero doblegó su voluntad ante el mandato del Prior, y comenzó a preparar su lección inaugural.

No sabiendo qué tema escoger, acudió a la oración ante el altar del Santísimo Sacramento, y, postrado de hinojos, rogó al Señor que se dignase infundirle ciencia y gracia para bien comenzar y para cumplir exactamente el oficio de Maestro, recitando, entre otras oraciones, el salmo 11, que comienza con estas palabras: *Salvum me fac, Domine, quoniam defecit sanctus, quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Y se le apareció un anciano, vestido de dominico, que le dijo tomase el texto siguiente del salmo 103, 13: *Rigans montes de superioribus suis; de fructu operum tuorum satiabitur terra* [72]. En París se decía comúnmente que aquel anciano era el mismo Santo Domingo de Guzmán, y Tomás escogió como tema de su lección el referido texto [73].

Esta tuvo lugar después de Pascua de Resurrección, hacia mediados de abril, en medio de la agitación de estudiantes y Maestros seculares, que emplearon los medios más indignos, hasta la coacción física, para impedir la asistencia a ella: *illis, qui dilecti filii fratris Thomae de Aquino voluerunt interesse Principio, se nequiter opponendo* [74]. El Papa protestó formal y enérgicamente de semejante atropello en sus letras de 17 de junio al Arzobispo de París [75].

Pero los seculares se resistían a admitirlo como Maestro en el gremio de la Facultad, lo mismo que a San Buenaventura, que había sido promovido desde 1253; y fue necesaria una orden terminante del Pontífice, expedida el 23 de octubre de 1256, por la que les mandó recibir en su seno, con la plenitud de todos sus honores y derechos, a fray Tomás de Aquino y a fray Buenaventura de Bagnorea: *quod... specialiter de nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Praedicatorum et Bonaventuram de Ordine Minorum doctores theologiae ex tunc quantum in eis esset in societatem scholasticam et ad*

[71] Ibid., p.307.
[72] Tocco, *Vita...,* c.16: Fontes, p.85: GERARDO DE FRACHET, O. P., *Vitae fratrum Ord. Praed.,* c.24 § 8: ed. B. REICHERT, p.216 (Roma 1896). Puede verse el texto de este discurso inaugural entre los opúsculos de Santo Tomás, ed. MANDONNET, t.4 p.491-496.
[73] Deposición de FRAY PEDRO DE CAPOTTO, O. P., en el *Proceso napolitano de canonización* n.92: Fontes, p.398-399.
[74] DENIFLE, o.c., t.1 p.321.
[75] Ibid., p.319-323.

Universitatem Parisiensem reciperent, et expresse doctores ipsos reciperent ut magistros[76].

Obedecieron a la fuerza, pues el acto de admisión no se verificó hasta el 15 de agosto del año siguiente (1257), en el convento de los franciscanos, por el Maestro Cristiano de Verdún, en presencia de un delegado del Arzobispo parisiense, Reginaldo Mignon[77]. La Provincia Romana, a la que pertenecía fray Tomás, recibió con grandes muestras de regocijo la promoción de su hijo más ilustre[78].

Sin embargo, lo mismo que San Buenaventura había actuado realmente como Maestro desde octubre de 1253, así también Santo Tomás comenzó a tener, además de sus lecciones ordinarias, disputas solemnes desde que pronunció su *Principium*. Pues de esta fecha son la cuestión disputada *De sensibus Sacrae Scripturae* (abril o mayo de 1256) y la *De opere manuali religiosorum* (entre mayo y julio del mismo año), en la que trata uno de los puntos más controvertidos entre los seculares y mendicantes; además de una cuestión *de Quolibet* acerca del entendimiento creado, que data del mes de diciembre, reunidas todas ellas en el *Quodlibeto VII*.

Tres años duró su regencia parisiense (1256-1259), teniendo a sus órdenes como Bachiller a Anibaldo degli Anibaldi, que después fue Cardenal, y a quien Tomás dedicará su *Glossa continua* o *Catena aurea* sobre el Evangelio de San Marcos. Jamás se conoció identidad mayor entre Maestro y Bachiller. Anibaldo explicaba las *Sentencias* de Pedro Lombardo, sirviéndose de los comentarios de su Maestro. Fruto de su labor fue un resumen muy bien hecho de los comentarios de Santo Tomás, a quien falsamente se atribuyeron durante varios siglos[79].

Las aulas apenas bastaban para contener el número de sus oyentes. El curso duraba diez meses, desde septiembre hasta San Pedro, con cuarenta y dos semanas de lecciones efectivas. El Maestro tenía su clase a primera hora de la mañana, entre prima y tercia, sucediéndole el Bachiller Sentenciario entre tercia y sexta. El libro de texto era la Biblia.

Su actividad científica fue prodigiosa. Publicó sus comentarios sobre Isaías, cuyo autógrafo se conserva en la Biblioteca Vaticana, y explicó el Evangelio según San Mateo, que nos ha sido transmitido en las notas o reportaciones de sus discípulos Pedro de Andría y Ligier de Besançon[80]. Escribió también magníficos comentarios a los opúsculos *De Trinitate* y *De Hebdomadibus* de Boecio, habiendo llegado hasta nosotros el autógrafo del primero. Disputó, además, y redactó

[76] Ibid., p.339.
[77] Ibid., p.366.
[78] TOMÁS MASETTI, O. P., *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab a. 1216 ad a. 1348, praesertim in Romana Provincia* t.1 p.224 (Roma 1864).
[79] P. GLORIEUX, *Repertoire des Maîtres en Théologie de Paris du XIIIe siècle* t.1 p.117 (París 1933); M. GRABMANN, *Die italianische thomistenschule des XIII und beginnenden XIV Jahrhunderts:* Mittelalterliches Geistesleben, p.347-348 (München 1926).
[80] M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*[2] p.251-253 (Münster in Westfalen 1931).

veintinueve cuestiones *De veritate* y comenzó la *Summa contra Gentiles*, terminando su primer libro.

Por otra parte, el rey San Luis le consultaba siempre sobre los negocios más graves de gobierno[81]; y, cuando debía celebrar consejo, tenía costumbre de informar la víspera a fray Tomás, rogándole se sirviese darle su parecer a primera hora del día siguiente. El Santo cumplía fiel y escrupulosamente esos encargos.

Añádanse sus frecuentes predicaciones. Por cierto que, predicando el domingo de Ramos (6 de abril de 1259) en la iglesia del convento de Santiago, ocurrió una escena desagradable, provocada por los partidarios de Guillermo de Saint-Amour. A pesar de la condenación de su *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, lo volvieron a editar, y divulgaron su contenido en francés de mil maneras, en prosa y en verso, acompañándolo de canciones indecentes. Pues bien, durante el sermón, un tal Guillot, bedel de la nación de Picardía, se levanta y comienza a leer en alta voz delante del púlpito uno de aquellos libelos infames. El Santo se para y escucha en silencio toda aquella sarta de improperios. Cuando el bedel hubo terminado de leer su papel, prosiguió su discurso como si no hubiese ocurrido nada.

Pero Alejandro IV no pudo tolerar aquella insolencia desvergonzada, y dio orden al Obispo de París (26 de junio) de excomulgar a dicho bedel en presencia de toda la Universidad, de privarlo para siempre de todo oficio y beneficio universitario y de expulsarlo de París[82].

El primero de julio de este mismo año se encontraba en el Capítulo general de Valenciennes, en calidad de definidor por la Provincia Romana. Allí formó parte de una comisión de cinco miembros designados por el Capítulo para redactar la *Ratio studiorum* que debía regir en todas las Casas de Estudio de la Orden; los otros cuatro, todos ellos Maestros de París, eran Bonhome de Bretaña, Florencio de Hesdín, San Alberto Magno y Pedro de Tarantasia. Las huellas de San Alberto y de Santo Tomás sobre la necesidad de la cultura filosófica en el programa de estudios de la Orden se notan visiblemente[83].

12. Regresa a Italia y enseña en el Estudio General de la Corte pontificia (1259-1268)

Al abandonar París durante las vacaciones de verano para regresar a su patria, dejó como sucesor inmediato de su cátedra al inglés Guillermo de Antona (1259-1260), y a éste sucedió en el bienio siguiente (1261-1262) el amigo y compatriota de Tomás, Anibaldo degli Anibaldi, que fue creado Cardenal en 1262 por Urbano IV.

Nueve años permaneció en Italia (1259-1268), los más fecundos de su vida. Al llegar a su Provincia le hicieron Predicador General en el Capítulo de Nápoles (29 de septiembre de 1260). Este título

[81] TOCCO, *Vita*... c.35: Fontes, p.109.
[82] DENIFLE, *Chartularium*... t.1 p.391.
[83] Ibid., p.385-386.

le daba derecho a asistir como vocal a los Capítulos provinciales, y con este motivo tuvo ocasión de pasar algún tiempo en diversas ciudades, como Orvieto (1261), Perusa (1262), Roma (1263), Viterbo (1264), Anagni (1265), Todi (1266), Lucca (1267) y otra vez Viterbo (1268), en donde se celebraron dichos Capítulos.

Estuvo también en el Capítulo general de Bolonia (1267), asistiendo a la traslación del cuerpo de Santo Domingo a la capilla en la que desde entonces reposa. Fue entonces, probablemente, cuando dio un memorable ejemplo de humildad. Tenía costumbre de pasear solo por el claustro del convento, absorto en profundas meditaciones. Un religioso de otro convento, que no le conocía personalmente, tuvo necesidad de salir a la ciudad para arreglar ciertos asuntos. Según las Constituciones, debía hacerlo acompañado de otro religioso señalado por el Prior. Este le concedió el permiso, diciéndole que saliese acompañado del primer religioso que encontrase por el claustro. Apenas salido de la celda prioral, topó con el fraile deambulante y le dijo: Hermano, el padre Prior ha dicho que vengáis conmigo. Inclinó la cabeza y le siguió. Pero aquel religioso tenía prisa e iba por las calles a pasos acelerados. Tomás, grueso y corpulento, no le podía seguir, y era objeto de sus frecuentes reconvenciones, que el Santo soportaba en silencio y humildemente. Hasta que llegaron a pasar junto a algunas personas que le conocían personalmente, las cuales, sospechando lo ocurrido, dijeron al azaroso fraile que su compañero era nada menos que el Maestro fray Tomás de Aquino. Entonces él se excusó como pudo, lamentando su equivocación, mientras que aquellas personas mostraban su admiración por tan hermoso ejemplo de humildad. Tomás se contentó con decir: En la obediencia está la perfección de la vida religiosa [84].

Pero en donde principalmente residió fue en Anagni (1259-1261), en Orvieto (1262-1265), en Roma (1265-1267) y en Viterbo (1267-1268), es decir, en donde sucesivamente residía la Corte pontificia, a la que acompañaba fray Tomás como profesor de su Estudio General y como teólogo-consultor del Papa. Ese Estudio General había sido fundado en 1245 por Inocencio IV, y comprendía las Facultades de Teología y de Derecho Canónico y Civil, a las que se añadieron más tarde las de Filosofía y Medicina. Universidad ambulante, como la misma Corte pontificia, y distinta de la Universidad de Roma, fundada en 1303 por Bonifacio VIII [85].

En Anagni y en Orvieto comenzó a exponer las Epístolas de San Pablo, escribiendo sus comentarios sobre la Epístola a los Romanos y sobre los diez primeros capítulos de la Primera Epístola a los Corintios, al mismo tiempo que terminaba la *Suma contra Gentiles* y publicaba su comentario sobre el libro *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita. A instancias de Urbano IV emprendió otra obra, es decir, una *Glossa continua super quatuor Evangelia,*

[84] TOCCO, *Vita...* c.25: Fontes, p.98.
[85] H. DENIFLE, O. P., *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters* p.301-311 (Berlín 1885).

conocida vulgarmente con el nombre de *Catena aurea,* en donde recoge y coordina las exposiciones de los Padres sobre los Evangelios. Dedicó a Urbano IV la exposición sobre San Mateo; y, a la muerte de éste en 1264, dedicó la restante sobre los otros tres Evangelios a su amigo el Cardenal Anibaldo degli Anibaldi.

A petición del mismo Pontífice, fray Tomás examinó un *Libellus de fide Sanctae Trinitatis,* que fue presentado al Papa por Nicolás de Durazzo, Obispo de Cotrone, en Calabria, griego de origen, aunque educado en la Iglesia latina. Era una colección de autoridades más o menos auténticas de los Padres griegos sobre el misterio de la Santísima Trinidad. El resultado de su examen lo consignó en el opúsculo *Contra errores graecorum,* que dedicó al referido Pontífice.

Encargóle también la composición de un Oficio para la fiesta del Corpus Christi, que acababa de establecer, y el Santo escribió la obra maestra que conocemos (1264). Tuvo, además, en aquella solemnidad un encendido sermón delante del Papa y de los cardenales [86].

De todas partes le llegaban consultas y peticiones. El Arzobispo dominico de Antioquía, Cristiano Elías, le envió al Cantor de su Iglesia, que deseaba resolver una multitud de dificultades teológicas suscitadas por los sarracenos, los griegos y los armenios. El Santo las condensó y resolvió en su opúsculo *De rationibus fidei contra sarracenos, graecos et armenos, ad Cantorem Antiochenum.*

El General de la Orden, Juan de Vercelli, le remitió 108 proposiciones extraídas del comentario de Pedro de Tarantasia a las *Sentencias* de Lombardo y denunciadas por un anónimo como falsas o malsonantes, con el encargo de darle su parecer por escrito. Tomás las examinó y censuró una por una, mostrándose casi siempre favorable al acusado, en su opúsculo *Declaratio centum et octo dubiorum ex commentario fratris Petri de Tarantasia in Sententias, ad Magistrum Generalem.*

Al Arzobispo de Palermo, Leonardo dei Conti, que le pidió un resumen teológico sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia, le envió el opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.* A Santiago de Viterbo, Lector de Venecia, que le había consultado sobre cuatro casos de conciencia, le contestó con su breve escrito *De emptione et venditione.* Al Arcediano de Todi, que deseaba una buena exposición sobre las constituciones dogmáticas *Firmiter* y *Damnamus* del Concilio IV de Letrán, le dedicó sendos comentarios: *In Decretalem Primam expositio, ad Archidiaconum Tudertinum; In Decretalem Secundam expositio, ad eundem.* Al Rey de Chipre, Hugo II, que le consultó sobre el modo de cumplir exactamente con su oficio, destinaba su *De regimine Principum o De Rege et Regno;* pero no pasó del libro II, capítulo 4, siendo lo restante de su discípulo Tolomeo dei Fiadoni. Y a la Duquesa de Flandes, Margarita, hija de San Luis de Francia, que le pidió consejo sobre el modo de tratar a los judíos

[86] Se encuentra entre los opúsculos del Santo editados por el P. MANDONNET, t.4 p.476-480.

de su condado, le contestó con su *De regimine iudaeorum ad Ducissam Brabantiae*.

Al morir Urbano IV, su Provincia le encomendó establecer un Estudio General, dándole plenos poderes para elegir sitio y reclutar profesores y estudiantes. Tomás optó por el convento de Santa Sabina, de Roma, en donde enseñó durante un par de años (1265-1267) y predicó en varias basílicas. Fueron particularmente notables los sermones que predicó en Santa María la Mayor durante una Semana Santa. Conmovió al pueblo hasta las lágrimas cuando hablaba de la pasión de Cristo; y el día de Pascua lo movió hasta los mayores transportes de alegría, asociándolo al incontenible gozo de la Santísima Virgen por la resurrección de su Hijo. Una de las devotas oyentes, que padecía desde largo tiempo de leucorrea y no había encontrado alivio en la medicina, concibió tanta veneración por el predicador, que creyó sanaría con sólo tocar el extremo de su capa. Así lo hizo al descender fray Tomás del púlpito, y quedó repentinamente sana [87].

En 1265 fue invitado a pasar las Navidades consigo por el Cardenal Ricardo degli Anibaldi, tío del Cardenal Anibaldo degli Anibaldi de que hemos hablado anteriormente. Residía en el castillo de Molaria, al oeste de Frascati. El Cardenal había invitado también a otros huéspedes ilustres, entre los que se encontraban dos judíos muy doctos y ricos. Al hacer su presentación, el Cardenal Ricardo rogó a Tomás que dirigiese a dichos judíos algunas buenas y santas palabras, como él solo sabía decirlas. Aceptó gustoso, y, para hacerlo con más libertad, se fue con ellos a una capilla. Entablado el diálogo, les iba resolviendo plenamente todas las dificultades que se les ofrecieron sobre la divinidad de Jesucristo. Tomás añadió: «Pensadlo bien todo, y mañana continuaremos nuestra conversación». Hiciéronlo así, y al día siguiente, que era la víspera de Navidad, después de un breve coloquio, se oyó la voz de nuestro Santo y de su compañero fray Reginaldo de Priverno, que cantaban el *Te Deum*. Acudió el Cardenal con todos sus capellanes y familiares, y todos juntos terminaron el cántico. Los judíos habían abrazado la fe de Cristo. El Cardenal los bautizó, y el día de Navidad celebraron todos su conversión con una comida de gala [88].

En Santa Sabina comenzó Tomás a explicar por segunda vez las *Sentencias* de Lombardo, y hasta redactó un nuevo comentario sobre el primer libro de las mismas. Pero en seguida se dio cuenta de que aquella obra adolecía de no pocos defectos pedagógicos, como falta de orden, repeticiones inútiles y lagunas considerables. Inutilizó, pues, su segundo comentario, y concibió la idea de componer otra obra que evitase todos aquellos inconvenientes y sirviese de libro de texto para sus discípulos. Era la *Suma Teológica*, cuya *primera parte* redactó allí mismo, integrando en ella los materiales del citado comentario.

Al mismo tiempo, además de sus lecciones ordinarias, tuvo sus Cuestiones disputadas y *de Quolibet*, a estilo parisiense. A este período

[87] Deposición de fray Leonardo de Gaeta en el *Proceso napolitano de canonización* n.75: Fontes, p.369; Tocco, *Vita*... c.53: Fontes, p.126-127.
[88] Deposición de Bartolomé de Capua en el *Proceso napolitano de canonización* n.86: Fontes, p.389-391; Tocco, *Vita*... c.42: Fontes, p.96-97.

pertenecen las diez Cuestiones *De potentia* y cinco Cuestiones *de Quolibet (Quodlib. VII-XI)*. En Roma, por fin, compuso su *Catena aurea* sobre los Evangelios de San Marcos y de San Lucas.

Luego fue reclamada su presencia en Viterbo, en donde residía a la sazón la Corte papal de Clemente IV (1267-1268). En esta ciudad continuó sus cursos, disputas y predicaciones. Por mandato del Papa dirigió la palabra al pueblo viterbiense. Prosiguió sus Cuestiones disputadas *De spiritualibus creaturis* [89] y comenzó a escribir la *segunda parte* de la *Suma Teológica*. Entre Roma y Viterbo parece que disputó también y publicó sus Cuestiones disputadas *De anima, De virtutibus in communi, De caritate* y *De Verbo Incarnato*.

Tomás llevó a cabo todos estos trabajos gracias a su laboriosidad incansable y a la ayuda que le prestaba su fiel amigo y compañero fray Reginaldo de Priverno, que los Superiores habían puesto a su disposición desde su regreso a Italia. También San Alberto tuvo a su servicio a Godofredo de Duisburg, que le ayudaba como amanuense.

Ambos Santos se hallaron juntos en la Corte papal de Orvieto entre la primavera de 1261 y la de 1263. San Alberto había acudido a Orvieto para conseguir de Urbano IV ser exonerado de su obispado de Ratisbona. El Papa gustaba de coloquios filosóficos, y es seguro que los tres conversaron juntos más de una vez sobre cuestiones de Filosofía. En particular trataron de la necesidad de encauzar los estudios filosóficos, corrigiendo y depurando a Aristóteles, para que su filosofía pudiera servir eficazmente a la Teología. La comisión de tres teólogos parisienses nombrada a este propósito por Gregorio IX en 1231 no había hecho nada positivo [90]. Por eso, el Papa, de acuerdo con San Alberto Magno, encomendó este oficio a Santo Tomás, al mismo tiempo que reorganizaba la Facultad de Filosofía en el Estudio General de la Curia.

La ocasión era propicia, pues en la misma Corte residía el dominico Guillermo de Moerbeke, gran helenista, que era Penitenciario y capellán del Papa. Fray Tomás, por consiguiente, le suplicó que hiciese una nueva traducción de Aristóteles, lo más fiel y exacta posible, para poder limpiar su filosofía de todas las adherencias extrañas que había contraído a través de los siglos y hacerla apta para el servicio de la verdad revelada, pues él no poseía más que un conocimiento imperfecto de la lengua griega [91]. Guillermo puso manos a la obra con verdadero éxito, y Tomás comenzó a exponer las principales obras del Filósofo, particularmente aquellas de que más se abusaba y cuyo uso académico estaba, por lo mismo, prohibido, como los tres libros *De*

[89] P. Mandonnet, O. P., *Chronologie des Questions disputées de S. Thomas d'Aquin:* Revue Thomiste, 23 (1918) 366-371; M. Grabmann, *Die Werke*... p.344.
[90] Denifle, *Chartularium*... t.1 p.138; A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino* t.1 p.31-37 (Milano 1930); M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele, sotto Innocenzo III e Gregorio IX:* Miscellanea Historiae Pontificiae, vol.5 collect. n.7 p.95-101 (Roma 1941).
[91] S. Merkle, *Antonio Uccelli und Thomas contra errores Graecorum:* Römische Quartalschrift, 35 (1927) 202-239, particularmente p.223-224.

anima, los *De sensu et sensato* y *De memoria et reminiscentia,* los ocho de Física general y doce de Metafísica, cuyos comentarios, comenzados en Viterbo, fueron terminados en París [92].

13. Segundo profesorado en París (1269-1272)

Porque, en efecto, en noviembre de 1268, el General, Juan de Vercelli, lo envió a París, con el encargo de regentar por segunda vez la cátedra de Teología para extranjeros. Caso raro en las costumbres académicas de aquel tiempo, según las cuales un profesor no solía enseñar más que una sola vez en París. Hubo, sin embargo, algunas excepciones, como en Pedro de Tarantasia y Guillermo de Antona, que enseñaron dos veces.

Pero el General debió tener razones especiales y poderosas para sacar de la Corte pontificia a un Maestro tan eminente como nuestro Santo, ya comenzado el curso en Viterbo y en París. El motivo fue doble. Por una parte, la recrudescencia de la guerra de los Maestros seculares contra los mendicantes, excitados desde su destierro por Guillermo de Saint-Amour y capitaneados por sus partidarios Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux. Por otro lado, las malsanas doctrinas de los llamados averroístas, Siger de Brabant y Boecio de Dacia. Ambas Facultades, la de Artes (Filosofía) y la de Teología, estaban en plena efervescencia. El titular de la cátedra de extranjeros, Gilberto van Eyden, flamenco, no era de altura suficiente para hacer frente a la situación. Se necesitaba un hombre de gran prestigio y de cualidades excepcionales.

Juan de Vercelli pensó, desde luego, en Alberto Magno, autoridad máxima de su tiempo y el de mayor prestigio en la Universidad de París, en donde había enseñado hacía veinte años con éxito extraordinario (1240-1248). Pero Alberto se excusó, y es muy probable que presentase otra vez al General la candidatura de su querido discípulo Tomás para la cátedra parisiense. De hecho, el General se dirigió a él, y éste se puso inmediatamente en viaje para su nuevo destino. Era, en verdad, el de mejores condiciones para afrontar la situación: conocía los manejos de los seculares, por haber vivido en París durante la anterior revuelta y haber tomado parte muy activa en la refutación de Guillermo de Saint-Amour; poseía un temperamento calmoso y enérgico al mismo tiempo, que le hacían sumamente apto para sostener la lucha con las máximas garantías de éxito; su talento superior y su prestigio eran indiscutibles en la Universidad.

Acompañado, pues, de fray Reginaldo y del estudiante fray Nicolás Brunacci, abandonó Viterbo a mediados de noviembre de 1268. Pasó por Bolonia, en donde predicó el 2 de diciembre (primera dominica de Adviento), y por Milán, en donde también dirigió la palabra a los fieles el 16 del mismo mes (tercera dominica de Adviento), y

[92] M. GRABMANN, *Die Werke...* p.260-268; *Die Aristoteles komentare des hl. Thomas von Aquin:* Mittelalterliches Geistesleben, p.266-314; *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele:* Miscellanea Historiae Pontificiae, vol.11 collect. n.20 (Roma 1946).

visitó el sepulcro de San Pedro de Verona en la iglesia de San Eustorgio [93]. Luego, por Vercelli y Aosta, atravesando los Alpes, se dirigió hacia París, adonde llegó a mediados de enero de 1269.

No tardó en medir sus armas con los partidarios de Guillermo de Saint-Amour, llamados *gerardinos,* por ser entonces Gerardo de Abbeville el que había asumido la jefatura de los enemigos de las Ordenes mendicantes. La lucha era encarnizada: en la cátedra, en el púlpito, en opúsculos y publicaciones se combatía sin tregua a los frailes.

Gerardo publicó entre julio y septiembre de 1269 un escrito *Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultatum Ecclesiae,* al que contestaron sin demora Santo Tomás y San Buenaventura: aquél, con su tratado *De perfectione vitae spiritualis* (primera redacción, noviembre de 1269; segunda, enero de 1270); éste, con su *Apologia pauperum contra insipientem* (primeros meses de 1270).

Poco después entró en liza el amigo de Gerardo, Nicolás de Lisieux (abril-julio de 1270), impugnando a fray Tomás con su disertación *De perfectione et excellentia status clericorum,* dedicada a Guillermo, y redactando un elenco de 23 errores que creyó haber encontrado en su adversario. Tomás le replicó al momento en su opúsculo *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (octubre de 1270), y tuvo que emplear también la cátedra y el púlpito para combatir a sus adversarios, como lo prueban sus sermones de Adviento (1 de diciembre de 1270) y de Sexagésima (1 de febrero de 1271), y su *Quodlib. IV,* artículos 23-24, *De ingressu puerorum in Religionem* (marzo de 1271). Además, en otros cuodlibetos de esta época se encuentran disputas y alusiones sobre estas controversias, por ejemplo: *Quodlib. I* (marzo de 1269), *Quodlib. III* (abril de 1270), *Quodlib. XII* (diciembre de 1270), *Quodlib. IV* (marzo de 1271), *Quodlib. V* (diciembre de 1271).

Por su parte, Gerardo replicó a San Buenaventura con su *Liber apologeticus auctoris et libri editi «Contra adversarium»,* al que contestó, en lugar del Doctor Seráfico, Juan Peckham con su *Tractatus pauperis contra insipientem* (febrero-julio de 1270) y su Cuestión disputada *De paupertate* (noviembre de 1270).

Pero Nicolás no se dio por vencido, y en febrero de 1271 contestó a ambos con un escrito, *Contra Peckham et Thomam.* La lucha duró enconadísima hasta la muerte de Gerardo, acaecida en 8 de noviembre de 1272, y continuó después hasta el segundo Concilio de Lyón (1274), en que se reconoció solemnemente la grande utilidad de los frailes mendicantes. La batalla estaba ganada definitivamente [94].

* * *

[93] P. MANDONNET, O. P., *Saint Thomas d'Aquin lecteur à la Curie Romaine:* Xenia Thomistica, t.3 p.26-31 (Roma 1925); TOMÁS KAEPPELI, O. P., *Una racolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 13 (1943) 59-94.

[94] DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.390-396.459.495-499; P. GLORIEUX, *Repertoir des Maîtres* t.1 p.343-348.354-360; M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeitslichkeit an der Universität Paris* p.31-168.273-242 (Münster in Westfalen 1920).

Mas en otras cuestiones doctrinales estaban unidos los franciscanos y los seculares contra la escuela dominicana, representada por San Alberto Magno y por Santo Tomás. Negaba éste la pluralidad de formas substanciales en el hombre, la composición hilemórfica en el alma y en los ángeles y la demostrabilidad racional de la creación del mundo en el tiempo, por no envolver contradicción la creación del mundo *ab aeterno*.

Aquéllos se lanzaron unidos contra Tomás en una disputa cuodlibética de marzo de 1270. Juan Peckham sobre todo, Regente de la cátedra franciscana, se excedió en palabras: *exasperavit eum verbis ampullosis et tumidis* [95]. Le pusieron las tres cuestiones, tratando de hacerle ver que su doctrina iba contra la fe. Si en el hombre no hay más que una forma substancial, que es el alma racional, el cuerpo muerto no es esencialmente el mismo que el cuerpo vivo, y, por tanto, el cuerpo de Cristo en el sepulcro no sería esencialmente el mismo cuerpo que fue crucificado en el Calvario; ni podríamos adorar las reliquias de los santos por ser esencialmente distintas de sus cuerpos vivos [96].

De igual modo, si el alma y el ángel no están compuestos de materia y forma, no se distinguirían de Dios, porque serían tan simples y puros como El [97].

Y si no es demostrable que el mundo no puede ser eterno, no hay manera de probar la creación, ni la distinción entre el mundo y Dios [98].

Tomás resolvió satisfactoriamente todas las dificultades, sin alteración alguna, con gran calma y humildad, como reconoció el mismo Peckham [99]. Mas no logró acallar los ánimos respecto del tercer punto, *utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus*. Antes bien, comenzaron a criticarlo con más vehemencia que antes y a murmurar públicamente contra semejante doctrina. El les replicó vigorosamente en su opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

Se le achacaba a fray Tomás su demasiado apego a la doctrina de Aristóteles, el uso de cuyos libros había sido repetidamente prohibido por la Santa Sede hasta que fuesen corregidos. En la Facultad de Artes de la misma Universidad de París se hacía caso omiso de esa prohibición y se enseñaban doctrinas malsanas a nombre de Aristóteles, entre ellas la unidad numérica del entendimiento de todos los hombres en un solo Entendimiento Agente separado: especie de panteísmo psicológico, que destruía por su base la moralidad y la inmortalidad personal.

Fray Gil de Lessines, que fue por algún tiempo discípulo de Tomás en París, consultó sobre el caso a Alberto Magno en la primavera de 1270, pidiéndole su parecer sobre quince proposiciones que

[95] BARTOLOMÉ DE CAPUA, en el *Proceso napolitano de canonización* n.77: Fontes, p.374. M. JACQUIN, O. P., ha descrito la escena con vivos colores: *Un exercice scolaire au moyen âge: A travers l'histoire de France*, p.67-84 (París 1925).

[96] S. TOMÁS, *Quodlib.* 3 a.4.

[97] Ibid., a.20.

[98] Ibid., a.31.

[99] DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.624-627

se enseñaban en las orillas del Sena. Fray Alberto le contestó en su opúsculo *De quindecim problematibus* que todas ellas, menos dos, eran heterodoxas. Las dos proposiciones exentas eran, efectivamente, enseñadas por fray Tomás y por el mismo Alberto; las demás no eran realmente de Aristóteles, sino de sus comentaristas árabes, particularmente de Averroes o creídas tales, y las defendía con brillantez desde 1266 el canónigo de Lieja Siger de Brabant, profesor en la Universidad de París. Fray Tomás impugnó ex profeso la más fundamental en su tratado *De unitate intellectus contra averroistas*, escrito por el otoño del mismo año. Poco después, el 10 de diciembre de 1270, el Obispo de París, Esteban Tempier, condenaba aquellas trece proposiciones, quedando a salvo las de fray Tomás. La crítica de nuestro Santo produjo su efecto sobre el entendimiento de Siger, que la tiene en cuenta en su obra posterior, *De anima intellectiva*, mostrándose respetuoso con la doctrina revelada y corrigiendo en gran parte sus anteriores excesos. Su estima y admiración por Alberto y Tomás se deja traslucir en su célebre frase *praecipui viri in Philosophia Albertus et Thomas* [100].

* * *

Entre tanto, fray Tomás seguía dando sus lecciones ordinarias y solemnes y publicando sus obras. Fruto de su curso ordinario fueron sus comentarios al libro de Job y al Evangelio de San Juan, del cual una sola parte fue redactada por él—hasta el capítulo 5—, siendo lo restante una *reportación* de fray Reginaldo de Priverno, a petición del profesor parisiense Adenolfo de Anagni, sobrino de Gregorio IX, pero revisada y aprobada por el mismo Santo Tomás. Y resultado de sus disputas solemnes fueron las Cuestiones disputadas *De malo, De virtutibus cardinalibus, De spe, De correctione fraterna* y muchas otras de *Quodlibet* dispersas por los cuodlibetos I-VI y XII.

Además llevó a feliz término sus comentarios sobre los libros de Aristóteles *De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, Physicorum, Metaphysicorum* y *Ethicorum ad Nicomachum, Perihermeneias* y *Posteriorum Analyticorum*, comenzando los comentarios sobre los libros de *Meteorologia* y de *Politica*, amén del que compuso sobre el libro *De causis*.

Añádase a esto multitud de consultas hechas por el B. Juan de Vercelli, General de la Orden, sobre la forma de la absolución o sobre materias las más dispares, a las que contesta con sus opúsculos *De forma absolutionis* (22 de febrero de 1270) y *Responsio de articulis quadraginta duobus* (2 de abril de 1272); por Bassiano di Lodi, profesor en el convento de Venecia, al que satisface con su *Responsio de articulis triginta sex* en dos redacciones sucesivas, la primera en marzo de 1271 y a fines de abril del mismo año la segunda; por Gerardo de Besançon sobre seis cuestiones, a las que contesta en febrero de 1272 con su *Responsio de sex articulis;* por un cierto Santiago de Bourg,

[100] *Quaestiones de anima intellectiva:* ed. P. MANDONNET, O. P., en *Siger de Brabant* [2] (Les Philosophes Belges, t.7) p.152 (Louvain 1908).

respondiéndole con su *De sortibus* (julio-agosto de 1271); por un caballero, a quien contesta con *De occultis operationibus naturae;* y por otros más, a quienes dirige, respectivamente, sus opúsculos *De fallaciis* y *De iudiciis astrorum.*

Pero sobre todo se ocupa en continuar su grande obra, que es la *Suma Teológica.* En 1270 termina la *prima secundae,* que había comenzado en Viterbo meses antes de emprender su segundo viaje a París en otoño de 1268; y en los dos años siguientes (1271-1272) da cima a la *secunda secundae.* Trabajo inmenso, que Tomás realizó dictando a la vez a tres o a cuatro amanuenses, entre los cuales se encontraba, además de fray Reginaldo, un cierto bretón natural de Tréguier, llamado Eveno Garnit [101].

Precisamente estaba escribiendo la *prima secundae* y las Cuestiones disputadas *De malo,* cuando fue invitado un día a comer por su amigo el Rey San Luis IX, quizá poco antes de emprender éste su expedición a Tierra Santa en marzo de 1270. El se excusó, diciendo que estaba sumamente ocupado en la composición de la *Suma.* Pero al mandato del Prior, que secundó los deseos apremiantes del Rey y que estaba también invitado, asistió con él a la comida. El Rey lo sentó a su lado. Tomás apenas abrió su boca más que para saludarle. Estaba absorto como de costumbre. De repente se agita y da un fuerte puñetazo sobre la mesa, diciendo: «Esto es concluyente contra los maniqueos». El Prior le tiró fuertemente de la capa para sacarle de su embebecimiento, a la vez que le decía: «Repare que estamos a la mesa del Rey». El se excusó cortésmente ante el Soberano, pero éste había quedado admirado y edificado de lo ocurrido, y, llamando a su amanuense, le mandó que escribiese el argumento encontrado por Santo Tomás. De seguro que estaba entonces pensando en la primera Cuestión *De malo* [102].

Los estudiantes gozaban de rodearle y acompañarle, pues él era sumamente bondadoso: *il buon fra Tommaso* [103]. En cierta ocasión le invitaron a dar un paseo con ellos hasta la abadía y el santuario de San Dionisio, a quien él tenía particular devoción. A la vuelta, cercanos ya a las murallas de París, le dijeron: «Maestro, mire qué ciudad tan hermosa. ¿No querría usted ser su dueño?» Esperaban oír de sus labios alguna palabra de edificación. Y, efectivamente, él respondió: «De mejor gana quisiera tener las homilías de San Juan Crisóstomo sobre San Mateo. La posesión de esta ciudad y su administración turbarían la paz de mi alma y me impedirían dedicarme a la contemplación de las cosas de Dios» [104].

[101] Tocco, *Vita...* c.17: Fontes, p.89.

[102] En los tres primeros artículos de esa cuestión examina a fondo el problema de la existencia y de la naturaleza del mal. La época de su composición corresponde al tiempo en que ocurrió este episodio. Balmes ha hecho de él un hermoso comentario en *El Criterio* c.16 § 1 p.118-119 (Barcelona 1910).

[103] Dante Alighieri, *Convivio* IV 30. Cf. M. Cordovani, O. P., *Tomismo dantesco:* Xenia Thomistica, t.3 p.309-326.

[104] Bartolomé de Capua en el *Proceso napolitano de canonización* n.78: Fontes, p.376; Tocco, *Vita...* c.42: Fontes, p.115.

En otra ocasión formaba parte del tribunal de exámenes de un licenciado que aspiraba al grado de Maestro. Tenía éste opiniones contrarias a las suyas, y durante el interrogatorio lo manifestó paladinamente con arrogancia y hasta con insolencia, no logrando el Santo reducirlo con sus argumentos. Sin embargo, todo lo soportó con admirable paciencia y mansedumbre, como si él fuera el examinado y el otro el examinador. Al regresar al convento, sus estudiantes le rodearon y le dijeron: «No es tolerable lo ocurrido, y nosotros protestamos de ello; porque no se trata solamente de vuestro prestigio personal ante toda la Universidad, sino de la verdad, ya que era completamente falso lo que el licenciado defendía». Respondió nuestro Santo: «No me ha parecido oportuno ni conveniente humillar y confundir a un Maestro novel delante de todos; pero si a ustedes les parece que no he obrado bien, en la sesión de mañana podré suplir lo que no he hecho en la de hoy». Y, efectivamente, al día siguiente volvieron todos al aula del palacio episcopal en donde se celebraba el examen, y, tocada la misma cuestión, el examinando repitió lo mismo que había dicho el día anterior, sin corrección ni modificación alguna. Entonces fray Tomás, con toda calma y dulzura, le hizo ver que su opinión estaba en pugna con los decretos de un Concilio, y poco a poco lo redujo a admitir la verdad, contentándose con añadir suavemente: «Ahora decís bien» [105].

Pero la agitación de la Universidad continuaba, eligiendo la Facultad de Artes dos Rectores a fines de marzo de 1272 y enfrentándose toda la Universidad con el Obispo, declarando la huelga general.

No todos los profesores, sin embargo, la secundaron. De hecho, fray Tomás tuvo por Pascua de Resurrección su acostumbrada disputa *de Quodlibet (Quodlib. VI).* Pero la inmensa mayoría de los cursos se suspendió desde Cuaresma hasta San Juan.

14. Vuelve a Italia y enseña en la Universidad de Nápoles (1272-1273)

Ante semejante situación de hecho y ante la insistencia del Rey Carlos I de Anjou, que lo pedía como profesor de la Universidad de Nápoles, los superiores no creyeron oportuno retenerlo por más tiempo en París, y le dieron la orden de regresar a Italia inmediatamente después de Pascua, sin esperar el fin de curso. Sucedióle en la cátedra parisiense fray Romano de Roma, hermano del Cardenal Rosso-Orsini.

Tomás se puso en camino a fines de abril y llegó a Florencia poco antes del 21 de mayo, Pascua de Pentecostés, en donde se celebraba a la sazón el Capítulo general de la Orden y el provincial de la Provincia Romana. Es seguro que Tomás asistió como vocal a este último, en calidad de Predicador General. En él se le nombró Regente de un Estudio General de Teología que debía establecerse en la Provincia,

[105] Tocco, *Vita...* c.26: Fontes, p.99-100.

además del ya existente en Orvieto, dándole plenos poderes para elegir sitio, personal docente y estudiantes [106].

Entre tanto había llegado al Capítulo general una carta del Rector de la Universidad de París y de los profesores de la Facultad de Artes, en la que hacían gran sentimiento del traslado de fray Tomás y suplicaban instantemente a los Padres capitulares que le permitiesen quedar en París regentando su cátedra [107]. Pero la decisión estaba ya tomada y ejecutada, y Tomás eligió el convento de Santo Domingo el Mayor de Nápoles como sede del nuevo Estudio General. Era el lugar más apto de la Provincia, pues Roma estaba entonces en plena decadencia, y había sido ya señalado como tal por varios Capítulos generales y provinciales.

Terminado el Capítulo, emprendió Tomás su camino hacia Roma, en dirección de Nápoles, acompañado de fray Reginaldo y de fray Tolomeo dei Fiadoni, que él escogió como estudiante del nuevo Estudio.

Después de una breve pausa en la Ciudad Eterna, reanudó su viaje hacia el mediodía, haciendo un pequeño rodeo por el castillo de Molara para saludar a su amigo el Cardenal Ricardo degli Anibaldi. Pero allí cayeron enfermos él y fray Reginaldo. El, que padecía de tercianas, curó bastante pronto. En cambio, fray Reginaldo, que sufría de fiebre continua, empeoraba de día en día; tanto, que los médicos del Cardenal pronosticaban un fatal desenlace. Entonces Tomás, que llevaba consigo sobre su pecho y suspendida al cuello una reliquia de Santa Inés, se acercó a fray Reginaldo y le dijo: «Tome esta reliquia, póngasela al cuello y encomiéndese a la Santa con plena confianza». Hízolo así, y quedó repentinamente sano de su dolencia. En memoria y agradecimiento por tan insigne beneficio, dispuso nuestro Santo que se celebrase todos los años solemnemente la fiesta de Santa Inés en el convento de Nápoles con una buena comida a la comunidad, como en efecto se hizo mientras él vivió.

Ya plenamente restablecidos, continuaron su viaje a Nápoles, adonde llegaron a primeros de septiembre. Los Superiores le instalaron en una celda independiente y bien orientada, que tenía adjunta una terraza descubierta, para que el Santo, que acostumbraba meditar paseándose, pudiese trabajar con más comodidad. También pusieron un hermano a su servicio, especialmente cuando estaba enfermo, pues su salud estaba ya bastante quebrantada. Se sabe que primeramente le sirvió fray Santiago de Salerno y después fray Bonfilio Coppa.

Pero, apenas instalado, tuvo que desplazarse de nuevo para arreglar asuntos de familia, de su hermana Adelasia, que había quedado viuda recientemente con cuatro hijos de menor edad, pues su marido, Roger de Aquila, Conde de Traetto y de Fondi, había muerto en su

[106] *Monumenta Ord. Praed. historica* t.20 p.39: Fontes, p.583.

[107] DENIFLE, *Chartularium* t.1 p.504-505; A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterphilosophie* p.2-5 (Münster in Westfalen 1922); *Neues zu den Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin:* Xenia Thomistica, t.3 p.57-72; Fontes, p.583-586.

castillo el 26 de agosto, nombrándole su albacea. Con este motivo no solamente se trasladó a Traetto, en donde hizo el día 20 de septiembre la partición de los bienes dejados por su cuñado, sino que hizo, además, un viaje a Capua para entrevistarse con el Rey (27 de septiembre), a fin de poder restituir a sus legítimos dueños, sin obstrucción alguna, los bienes inmuebles y tierras que el difunto Conde se había apropiado injustamente y en su testamento había mandado devolver [108].

De esta suerte no pudo comenzar sus lecciones y demás ejercicios escolares hasta bien entrado el mes de octubre. Daba sus lecciones en el propio convento, lo mismo que en París; pues el Estudio General dominicano era público y sus clases estaban agregadas a la Universidad, al igual que los Estudios de los franciscanos y de los agustinos, ya que la Universidad no tenía escuelas propias de Teología como la de París. El Rey, por decreto del 15 de octubre, asignó a Tomás un salario anual de doce onzas de oro, pagaderas en otras tantas mensualidades, el primero de cada mes, al Prior del Convento de Santo Domingo o a quien él legítimamente delegare. Igual subsidio daba a los demás profesores [109].

Explicó en este curso el primer tercio del Salterio—los primeros cincuenta y cuatro salmos—y continuó la exposición de las Epístolas de San Pablo, desde el capítulo 11 de la Primera a los Corintios hasta el final de todas ellas. Estas *Lecturas* nos han sido transmitidas en forma de *reportación* por fray Reginaldo de Priverno.

Predicaba también con frecuencia, no en latín, como en París, sino en su dialecto napolitano. En 1273, desde el púlpito de la iglesia de Santo Domingo dirigió a los fieles la palabra todos los días desde el 12 de febrero hasta el 9 de abril, es decir, desde Sexagésima hasta Pascua, exponiéndoles el Símbolo de los Apóstoles, la Oración dominical, el Avemaría y el Decálogo, que han llegado hasta nosotros en forma de *reportaciones* por Pedro de Andria.

La muchedumbre se agolpaba para escucharle, oyéndole con tanta atención y reverencia como si hablase el mismo Dios [110]. Y cuenta Juan de Blas, Justicia de Nápoles, en el proceso de canonización, que predicaba con los ojos cerrados o extáticos y dirigidos al cielo: *oculis clausis, contemplativis et directis ad caelum* [111].

Tampoco le faltaron consultas y peticiones, que él satisfizo con su bondad proverbial. Sus opúsculos *De mixtione elementorum* y *De motu cordis* responden a consultas de un cierto Felipe. Y a su querido y fiel compañero fray Reginaldo de Priverno, que le había pedido un pequeño Manual de Teología y unas instrucciones sobre los ángeles, dedicó su *Compendium Theologiae* y su opúsculo *De substantiis separatis*.

[108] *Fontes* p.575-579.

[109] *Fontes* p.579-580.

[110] «Tam reverenter audiebatur a populo, quasi sua praedicatio prodiret a Deo» (TOCCO, *Vita...* c.48: Fontes, p.122).

[111] *Proceso napolitano de canonización* n.70: Fontes, p.362.

Simultáneamente comentó los libros de Aristóteles *De caelo et mundo* y empezó a comentar los *De generatione et corruptione*. Pero, sobre todo, continuó la composición de la *Suma Teológica*, escribiendo la *tercera parte*, que trata de la Encarnación, de la Redención y de los Sacramentos. Por Cuaresma de 1273 escribía sobre los misterios de la vida, pasión y muerte del Salvador. Estaba absorto en la contemplación de tan altos misterios. Precisamente el 26 de marzo, domínica de Pasión, se ocupaba en escribir sobre las penas y dolores de Jesucristo en el proceso de su sagrada Pasión; y durante la celebración de su misa, a la que asistían muchos señores y caballeros, sufrió un éxtasis acompañado de tantas lágrimas, que parecía se reproducían en él las penas del mismo Cristo; y tan prolongado, que hubieron de sacudirlo fuertemente para que volviese en sí y continuase el santo sacrificio. Terminado éste y vuelto a la sacristía, se le acercaron algunos de los seglares y religiosos que habían asistido, deseosos de saber lo que le había pasado. El los recibió amablemente, pero no les dijo nada de lo que había visto y experimentado [112].

En los meses siguientes trabajaba sin descanso, escribiendo y dictando sobre los sacramentos. Al tratar de la Eucaristía, solía bajar a la iglesia cuando no había nadie en ella, es decir, por la noche antes de maitines. Allí, en la capilla de San Nicolás, se postraba en oración y pasaba largas horas de rodillas ante el crucifijo. Lo mismo había hecho cuando escribía sobre la muerte y resurrección de Cristo. El sacristán, fray Domingo de Caserta, lo sorprendió una vez elevado dos codos sobre el suelo, y oyó la voz del crucifijo, que le decía: «Tomás, está muy bien lo que has escrito de mí; ¿qué galardón quieres por tu trabajo?» Y él respondió: «Señor, no quiero más que a ti solo» [113].

A primeros de noviembre comienza con el sacramento de la Penitencia. Dicta y escribe varias cuestiones. El 5 de diciembre ha dictado la cuestión 90, que versa sobre las partes de la Penitencia en general. Al día siguiente, fiesta de San Nicolás, celebra en su capilla con especial devoción. Ha tenido un arrobamiento muy prolongado y ha derramado muchas lágrimas. Está como fuera de sí. Oye otra misa, como de costumbre, pero no ayuda a ella. Quieto, de rodillas, no hace más que llorar.

15. Cesa de escribir y toma un breve descanso en el castillo de San Severino (6 de diciembre de 1273-6 de enero de 1274)

Por fin vuelve a su celda. Poco después, fray Reginaldo y los demás amanuenses se presentan ante él, como todos los días, para continuar el trabajo. Fray Tomás les agradece sus servicios, pero les dice que por entonces no les puede dictar nada. Se van. Horas más tarde vuelve fray Reginaldo por si necesita de su ayuda. Sorpresa. La mesa de trabajo de fray Tomás está completamente transformada. No hay en ella códices, ni papel, ni plumas, ni tintero. Todo lo ha archivado en un armario. El no pasea ni lee sentado. Está de rodillas, y sus ojos son dos fuentes de lágrimas.

¿Qué le pasa?, pregunta fray Reginaldo. ¿No quiere que continuemos trabajando en la *Suma?* Hijo, no puedo, le contesta. Al día siguiente continúa lo mismo, como fuera de sí; y ese estado se prolonga un día y otro. Lleva ya más de una semana. Su compañero le insta todos los días para que termine su obra, por ser muy del servicio de Dios, y siempre obtiene la misma respuesta: «Fray Reginaldo, no puedo».

Intrigado éste, llegó a temer que era agotamiento, debido a su excesivo trabajo, y comunicó sus temores al Prior. Ambos convinieron, asesorados por el médico, en que fray Tomás necesitaba inmediatamente unos días de descanso y distracción, sobre todo porque se acercaba el tiempo en que debía partir para el Concilio de Lyón, adonde había sido convocado personalmente por Gregorio X. Para ello ningún sitio mejor que el castillo de San Severino, en donde tenía la residencia invernal su hermana Teodora, Condesa de Marsico. Esta, que amaba tiernamente a su ilustre hermano, le prodigaría los cuidados más exquisitos.

Obedeciendo, pues, las órdenes del Prior, se puso en viaje con fray Reginaldo y el donado fray Santiago de Salerno, tomando la vía Popilia, que pasa por Pompeya, Salerno, Nocera y Rota. El viaje le resultaba muy pesado, por el precario estado de su salud, e hicieron una parada de varios días en el convento de Salerno. A pesar de todo, allí acudía a todos los actos de comunidad, incluso a los maitines de noche, después de los cuales todavía se quedaba orando largo tiempo ante el altar mayor. Y mientras esto hacía una noche, fray Reginaldo y fray Santiago de Salerno lo vieron arrobado y elevado más de dos codos sobre el suelo [114].

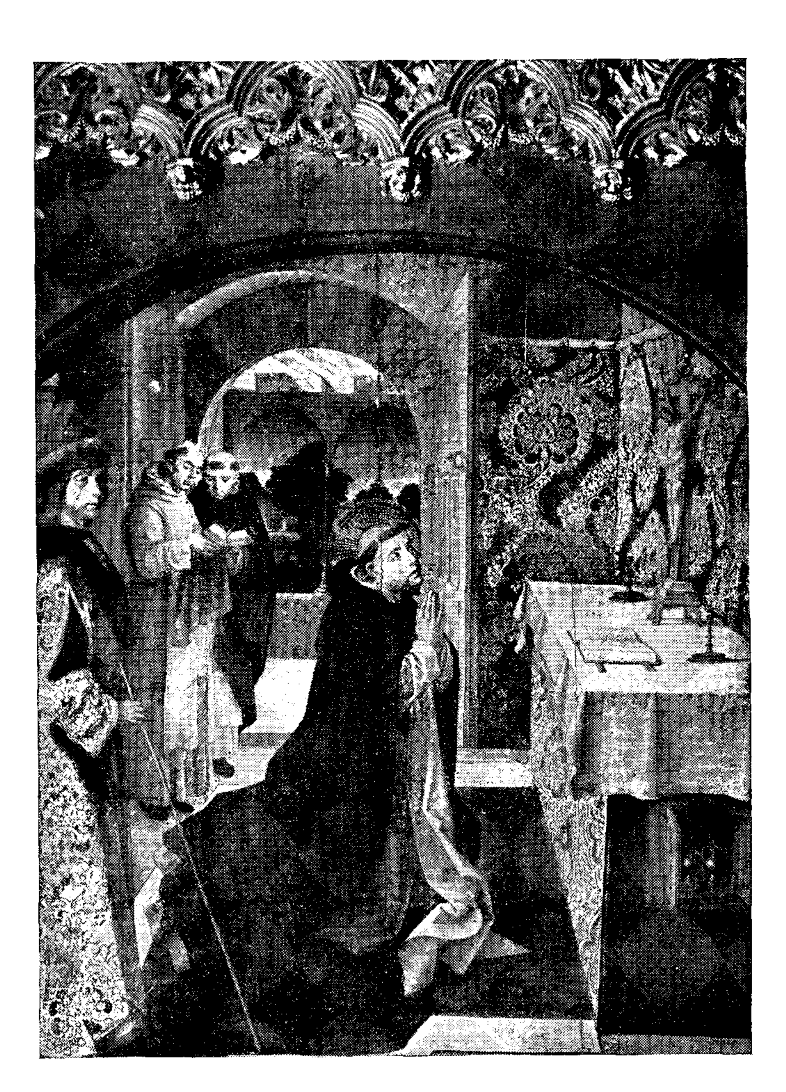
Después de este descanso, reanudaron su viaje y llegaron, por fin, al castillo de San Severino días antes de Navidad. Su hermana salió a recibirle y quedó sorprendida al ver que a su cordial y efusivo saludo apenas contestó Tomás con algún monosílabo incoherente. Instalados ya en el castillo, preguntó alarmada a fray Reginaldo: «¿Qué le pasa a mi hermano, que parece que está alelado y apenas ha contestado nada a mi saludo?» «Está así—le contestó éste—desde el día de San Nicolás, y desde esa fecha no ha escrito una letra ni dictado una palabra» [115].

La Condesa hizo lo imposible por reanimarlo, prodigándole toda suerte de cuidados; pero Tomás apenas encontró una leve mejoría. Pasadas las Navidades, se despidió de su hermana y emprendió el viaje de regreso a Nápoles. Ella quedó desoladísima, presintiendo que era la última vez que lo veía [116].

Ya de vuelta en el convento de Santo Domingo, volvió a insistirle fray Reginaldo una y otra vez que hiciese un pequeño esfuerzo para

[112] Tocco, *Vita...* c.29: Fontes, p.103.
[113] Tocco, *Vita...* c.34: Fontes, p.108.

[114] Tocco, *Vita...* c.33: Fontes, p.107.
[115] Bartolomé de Capua, en el *Proceso napolitano de canonización* n.79: Fontes, p.377. [116] Bartolomé de Capua, ibid.



BERRUGUETE.—*Jesucristo aprueba la doctrina de Santo Tomás*

acabar la *Suma,* pues le faltaba muy poco, y la leve mejoría que había experimentado le bastaba para ello. Pero Tomás le respondía invariablemente: «No puedo». «¿Y por qué no puede?», le replicaba aquél. Hasta que una vez, cansado de no obtener respuesta a esta su réplica, le suplicó con lágrimas en los ojos: «Dígame por amor de Dios por qué no puede». Al verse conjurado en nombre de Dios, le contestó: «Después de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más. Pero, en el nombre del mismo Dios que has invocado, te ruego y mando que no digas a nadie mientras yo viva lo que acabo de manifestarte» [117].

16. Emprende el viaje al Concilio de Lyón. Su enfermedad y dichosa muerte en el monasterio de Fosanova (fines de enero-7 de marzo de 1274)

Al cabo de tres semanas se puso en camino para el Concilio de Lyón, acompañado de fray Reginaldo y del donado fray Santiago de Salerno. Llevaba consigo el opúsculo *Contra errores graecorum,* que había compuesto catorce años antes por orden de Urbano IV. Los viajes por aquellos tiempos y caminos eran sumamente lentos y pesados, aun haciéndolos cabalgando sobre un mulo, como en el caso presente. Iba, pues, Tomás montado en el suyo cuando, después de atravesar la pequeña ciudad de Teano, comenzó a bajar la cuesta hacia Borgonuovo. El camino era estrecho y hundido entre ribazos poblados de árboles. Uno de ellos había caído merced a un pequeño corrimiento de tierras provocado por las lluvias recientes, y hacía una especie de puente entre ribazo y ribazo por encima del camino. El Deán de Teano, Guillermo, y un sobrino suyo llamado Rodifredo, que quisieron acompañarle hasta Borgonuovo e iban en vanguardia, pasaron sin dificultad por debajo del árbol. Algunos pasos detrás les seguía fray Tomás. Pero éste, que, como de costumbre, estaba absorto en sus meditaciones, no se fijó en el árbol ni, por consiguiente, se dispuso a evitarlo inclinando un poco la cabeza, y chocó violentamente contra él. Corrió en seguida fray Reginaldo, que iba en retaguardia, preguntándole si se había hecho mucho daño, a lo que él contestó dulcemente: «Uno poquito nada más».

Entonces Reginaldo, para distraerle algún tanto, se puso a hablar largo y tendido sobre el objeto de su viaje, sobre la importancia del Concilio, sobre las inmensas ventajas que reportaría a la Iglesia, a la Orden y al reino de Sicilia; en fin, sobre todo lo que podía ocurrírsele a un bueno e ingenioso napolitano. Tomás no decía una palabra. Para hacerle hablar, añadió fray Reginaldo: «Vos y fray Buenaventura seréis creados Cardenales y honraréis grandemente a nuestras Ordenes respectivas». «Por lo que a mí toca—replicó fray Tomás—, de ninguna manera». Continuó fray Reginaldo: «No lo digo por usted personal-

[117] BARTOLOMÉ DE CAPUA, ibid.

mente, sino por el bien y la gloria de la Orden». «Ten por cierto —concluyó Tomás—que yo moriré de simple fraile» [118].

De Borgonuovo se dirigieron por Minturno al castillo de Maenza, propiedad de los Condes de Ceccano, en donde fueron recibidos cariñosamente por la Condesa Francisca, sobrina del Santo, el cual llegó muy cansado. A diez kilómetros, junto al río Amaseno, está la abadía cisterciense de Fosanova, patronato de dichos Condes, a cuya familia pertenecía precisamente el entonces Abad Teobaldo. Fray Tomás tenía particular amistad con aquellos monjes, por haberlos visitado repetidas veces a su paso por Maenza, cuando iba o venía de Roma a Nápoles con ocasión de los Capítulos provinciales.

Eran los primeros días de febrero. Al día siguiente de su llegada empeoró, y continuó empeorando los días siguientes, aunque todavía se levantaba y podía celebrar la santa misa. Había perdido completamente el apetito y tuvo, finalmente, que guardar cama. Fray Reginaldo y el médico Juan de Guido, ya que no podían hacerle tomar ningún alimento, se ingeniaban por sugerirle alguno que le apeteciese. Entonces el enfermo dijo que acaso tomaría arenques frescas, como las había comido en Colonia y en París. No se conocía tal pesca por aquel lugar. Pero he aquí que llega al castillo un pescadero de Terracina vendiendo sardinas. Examina Reginaldo su cargamento y encuentra una cestita llena de arenques fresquísimas. El pescadero no lo sabía, pues no había visto nunca arenques, y aseguraba que no había comprado más que sardinas. Se las preparan fritas y asadas. Mas él tampoco las quería probar. Visto lo cual, la Condesa y fray Reginaldo le dijeron que ellos y los demás presentes, que eran el Prior de Fosanova con varios monjes, algunos religiosos franciscanos y otros señores, los cuales habían ido a visitarle, le acompañarían, y así lograron que las probase [119].

Pasados unos ocho días se agravó el mal, y Tomás, presintiendo el fin de su vida, pidió que lo llevasen al monasterio de Fosanova. «Porque—decía—si el Señor se digna visitarme, es mejor que me encuentre en casa de religiosos que de seglares». Los monjes le habían también invitado a su monasterio con particular insistencia. La Condesa le dejó partir con verdadera pena. Sentado sobre un mulo y acompañado de sus socios, del Prior de Fosanova y de algunos monjes, lo trasladaron con toda precaución al monasterio. Al llegar, lo primero que hizo fue visitar el Santísimo Sacramento. De la iglesia salió al claustro y, apenas puso en él sus pies, apoyó su mano derecha sobre la primera columna—pues difícilmente podía regirse en pie, a causa de su gran debilidad—, mientras decía con voz clara, que oyeron todos

[118] «Sis securus quod ego nunquam in perpetuum mutabo statum» (BARTOLOMÉ DE CAPUA, en el *Proceso napolitano de canonización* n.78: Fontes, p.376); TOCCO, *Vita...* c.63: Fontes, p.137.

[119] Deposición de FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, ORD. CIST., en el *Proceso napolitano de canonización* n.49: Fontes, p.332-334; TOCCO, *Vita...* c.56; Fontes, p.129-130.

los presentes: *Haec requies mea in saeculum saeculi; hic habitabo, quoniam elegi eam* [120].

Lo instalaron en la mejor celda de la hospedería y le prodigaron toda clase de cuidados, con tanto amor y deferencia, que el Santo se sentía humillado. El mal se iba agravando de día en día. El enfermo estaba del todo inapetente y sentía mucho frío. Los monjes se disputaban por llevarle ellos mismos la leña del bosque contiguo y encender la chimenea para que se calentase.

Como agradecimiento a estos y otros servicios, y a petición de varios monjes que suspiraban por oírle, les expuso sucintamente el *Cantar de los Cantares,* con aquella limpidez y aquella unción de quienes él solo tenía el secreto.

A primeros de marzo empeoró notablemente. Hizo confesión general con su confesor habitual, fray Reginaldo, y pidió que le administrasen el Santo Viático. Llevóselo el Abad del monasterio el lunes día 5, acompañado de toda la Comunidad, del Obispo de Terracina con buen número de franciscanos—pues él mismo pertenecía a esta Orden y se llamaba Francisco—, y de muchos religiosos dominicos que habían venido a visitar al paciente desde los conventos de Anagni y de Gaeta.

No obstante su extrema debilidad, el enfermo, haciendo un supremo esfuerzo, se levantó de su lecho y postrado en tierra estuvo largo rato en adoración del Santísimo Sacramento, mientras recitaba el *Confiteor Deo.* Luego se puso de rodillas e hizo una magnífica y conmovedora profesión de fe, sometiendo todo cuanto había enseñado y escrito a la corrección de la Santa Madre Iglesia Romana [121].

Al día siguiente pidió la Extremaunción, que recibió con máxima devoción, respondiendo a todas y cada una de sus fórmulas y oraciones. Era el atardecer del martes día 6. Y al amanecer del día 7, miércoles, sin agonía y con plena lucidez, juntas las manos en actitud orante [122], exhaló el último suspiro, entregando dulcemente su alma en manos de su Dios y Creador. Tenía cuarenta y nueve años cumplidos y acababa de comenzar el quincuagésimo [123].

Su cadáver exhalaba un intenso y agradable perfume. Al trasladarlo a la iglesia abacial para darle sepultura junto al altar mayor, lo

[120] Salmo 131,14. Testimonio del ABAD DE FOSSANUOVA en el *Proceso napolitano de canonización* n.8: Fontes, p.277; de FRAY OCTAVIANO DE BABUCO, ORD. CIST., ibid., n.15: Fontes, p.286; de FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, ORD. CIST., n.49: Fontes, p.332; de BARTOLOMÉ DE CAPUA, n.80: Fontes, p.379; TOCCO, *Vita...* c.57: Fontes, p.130-131.

[121] «Sumo te, pretium redemptionis animae meae; sumo te, viaticum peregrinationis meae, pro cuius amore studui, vigilavi et laboravi et praedicavi et docui: nihil unquam contra te dixi; sed, si quid dixi ignorans, non sum pertinax in meo sensu; et, si quid male dixi, totum relinquo correctioni Ecclesiae Romanae» (BARTOLOMÉ DE CAPUA, *Proceso napolitano de canonización* n.80: Fontes, p.379). Lo mismo refieren otros testigos, n.27 y 49: Fontes, p.301.332; TOCCO, *Vita...* c.48: Fontes, p.132; *Bula de canonización:* Fontes, p.523.

[122] «Iunctis ad Deum manibus spiritum suum Creatori suo recommendans, feliciter obdormivit in Domino» (BERNARDO GUI, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis* n.39: Fontes, p.205).

[123] «Vitae autem suae anno quadragesimo nono terminante et anno quinquagesimo inchoante» (BERNARDO GUI, *Vita...* n.39: Fontes, p.205).

llevaron hasta la puerta del monasterio, con objeto de que pudiera verlo su sobrina Francisca, que lloraba desconsolada. Los funerales fueron muy solemnes y concurridos, pues además de todo el monasterio y del Obispo de Terracina, asistieron muchísimos religiosos franciscanos y dominicos de los conventos circunvecinos y gran muchedumbre de seglares de toda la Campania, en donde el Santo tenía muchos parientes y era universalmente conocido y venerado. En meses y años sucesivos (septiembre de 1274, 1281, 1288) hicieron los monjes varias traslaciones de su cuerpo por temor de que se lo robasen, y siempre lo encontraron incorrupto y exhalando un olor suavísimo, a pesar de haberlo tenido enterrado en lugar sumamente húmedo: Su mano derecha, que regalaron años después a su hermana Teodora y ésta dejó luego al convento de dominicos de Salerno, se conservaba incorrupta y despedía un olor agradabilísimo después de cuarenta y dos años [124].

Grande y universal fue el sentimiento por su muerte. San Alberto Magno, que por divina revelación la conoció en el mismo instante de acaecer, prorrumpió en lágrimas y sollozos, diciendo: «Ha muerto mi hijo fray Tomás, flor del mundo y luz de la Iglesia» [125]. El Rector y la Facultad de Artes de París dirigieron dos meses después—el 2 de mayo—una sentidísima carta al Capítulo general de Lyón, pidiendo a los Padres allí reunidos que les concediesen el sagrado cuerpo de quien fue honra de la Universidad, estrella matutina de las inteligencias y sol del mundo. Los Trenos de Jeremías no les bastan para expresar su desolación por tan inmensa pérdida: *totius Ecclesiae universale dispendium* [126].

Y una elegía compuesta pocos meses después comienza con estos versos:

Vox Rachelis planctum pangit, tristatur Ecclesia,
Plebs fidelis tota plangit, gemit Romae curia,
Mors crudelis Thomam frangit, mundo dat suspiria,
Fit eclypsis nimia:
Luminare maius tangit umbrosa molestia,
Thomas clare iam non clangit, Praedicantum gloria.

Ierusalem deploratur Ieremiae carmine,
Nostra Sion offuscatur suo carens lumine,
Nostra Rachel nunc orbatur filiali germine,
Pressa mortis turbine.
Magnus dolor cumulatur Praedicantum ordine,
Frater Thomas dum privatur clericali lumine [127].

[124] B. GUI, *Vita...* n.49: Fontes, p.213-214.

[125] Testimonio de FRAY ALBERTO DE BRESCIA, O. P., en el *Proceso napolitano de canonización* n.67: Fontes, p.358; de BARTOLOMÉ DE CAPUA, ibid.. n.82 p.382.

[126] Fontes, p.584.

[127] Fontes, p.586.

Dolor incoercible, que expresa vivamente esta anotación final de un códice de Oxford del siglo XIII, de la *Suma Teológica: Hic moritur Thomas. O mors, quam sis maledicta.* Aquí muere Tomás. ¡Oh muerte, maldita seas! [128]

17. Semblanza de Santo Tomás

Santo Tomás era de alta estatura—de 1,90 metros—, recto, grueso, de cabeza voluminosa y calva en la región frontal, bien proporcionado, de color trigueño [129], de porte distinguido y de una sensibilidad extraordinaria. Cualquier cambio atmosférico o de clima le afectaba, y era sumamente sensible al frío [130]. Su figura prócer se destacaba grandemente entre todos los miembros de la comunidad.

Su inteligencia era rápida, profunda, equilibrada; prodigiosa su memoria; insaciable su curiosidad, y su laboriosidad no conocía descanso. Comprendía con facilidad cuanto leía u oía [131], y lo retenía fielmente en su memoria como en el mejor fichero [132]. Se procuraba todas las novedades de librería, sin olvidarse de las mejores ediciones o tra-

[128] Balliol College 44, siglo XIV, citado por M. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt* (München 1912). Traducción española de A. MENÉNDEZ REIGADA, O. P., p.61 (Salamanca 1918).

[129] He aquí lo que dicen a este propósito los testigos del *Proceso napolitano de canonización:* «Fuit magnae staturae et pinguis et calvus supra frontem» (FRAY OCTAVIANO DE BABUCO, ORD. CIST., n.15: Fontes, p.287); «Fuit magnae staturae et calvus, et quod fuit etiam grossus et brunus» (FRAY NICOLÁS DE PRIVERNO, ORD. CIST., lego, n.19: Fontes, p.291); «Erat magnae staturae et calvus in fronte» (FRAY SANTIAGO DE CAIAZZO, O. P., n.42: Fontes, p.319); «Fuit magnae staturae et fuit grossus et calvus in fronte» (FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P., n.45: Fontes, p.323).

Por su parte, GUILLERMO DE TOCCO, que también le conoció personalmente, refiere: «Magnus fuit in corpore, procerae et rectae staturae..., coloris triticei..., magnum habens caput..., aliquantulum calvus» *(Vita...* c.38: Fontes, p.111-112).

[130] «Fuit tenerrimae complexionis...; fuit virilis robore, cum se ad aliquos actus virtutis corpore exercebat» (TOCCO, *Vita...* c.38: Fontes, p.112); «Erat miro modo passibilis, et ideo subito laesivo corporis turbabatur» (c.47 p.121). Su sensibilidad algésica se revela en la necesidad de calefacción que tuvo en Rocaseca durante su detención (TOCCO, *Vita...* c.10 p.75) y en Fossa Nuova durante su última enfermedad (c.57 p.131).

[131] «Nunquam librum legeret quem divino adiutus spiritu non intelligeret, et ad profundum libri mysterium non veniret» (TOCCO, *Vita...* c.39: Fontes, p.112).

[132] «Fuit... modo mirabili memoria retentivus, tantae capacitatis et retentivae virtutis exsistens, ut hoc quod legendo semel caperet, perpetuo retineret: ut videretur in eius anima continue fieri scientiae habitus et influxus. Et ideo nulla in eius animo poterat fieri oblivio, in quo fieret continue scibilium certitudo. Cuius mirandae memoriae certum erat indicium, non solum scientiae habitus quem sic habebat collectum in animo quasi exemplatum haberet in libro; sed et illud opus mirabile quod ad praeceptum Papae Urbani felicis memoriae super quatuor Evangelia de Sanctorum dictis composuit, quae perlegens in diversorum monasteriorum libris, pro maiori parte creditur ita memoriae commendasse quasi Sanctorum dicta haberet prae oculis quae legisset in libris» (TOCCO, *Vita...* c.41: Fontes, p.114).

ducciones [133]; y con ser tanto lo que leía, era muchísimo más lo que pensaba y meditaba.

Evitaba toda palabra y conversación inútil. A imitación de su Padre Santo Domingo, no hablaba más que con Dios o de Dios [134]. En el momento en que la conversación salía de esos temas, discreta y amablemente se retiraba [135]. Su único recreo era pasear solo por el claustro o por la huerta del convento, derecho y con la cabeza levantada, elevados los ojos al cielo en profunda contemplación [136]. Pero era al mismo tiempo sumamente afable y cortés en su trato [137]; siempre sonriente y servicial para con todos [138].

Estaba adornado de las más excelsas virtudes. De una pureza an-

[133] Se procuró nuevas y mejores traducciones de las obras de Aristóteles, que, a sus ruegos—*ad instantiam fratris Thomae*—, hizo su hermano de hábito Guillermo de Moerbeke (cf. M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* p.62-84, Roma 1946); y de los Padres griegos que pudo tener a mano: «quasdam expositiones Doctorum graecorum in latinum feci transferri» (*Catena Aurea* sobre el Evangelio de San Marcos, dedicatoria a su amigo el Cardenal Anibaldo degli Anibaldi, ed. Marietti, 1915, t.1 p.468).

[134] «Nec est inventus qui audiret unum verbum otiosum de ore suo; immo in disputationibus, in quibus consueverunt homines aliquando modum excedere, semper inveniebatur mitis et humilis, nullis verbis gloriosis et ampullosis utens» (BARTOLOMÉ DE CAPUA, *Proceso napolitano de canonización* n.77: Fontes, p.373). «Admirabatur plurimum, ut ex eius ore frequentius est auditum, quomodo aliquis, et praecipue religiosi, possent de alio nisi de Deo loqui, aut de his quae aedificationi deserviunt animarum» (TOCCO, *Vita...* c.48: Fontes, p.122).

[135] «Unde mos ei erat adhuc in illa sua tenera iuventute quod in communi etiam locutione, si hi cum quibus esset ad alia quam de Deo et ordinabilibus in Deum sua ora laxassent, statim de locutorio vel a quorumcumque consortio recedebat, quasi ad eum non pertinerat locutio quae aedificationem non saperet proximi; vel si loquentes de Deo, non dicerent quae sunt Dei. Sic enim in illo auditorio verbi Dei se disposuerat ut, aut cum Deo loqueretur dum orationi insisteret... aut a Deo ad proximum docendo finiret» (TOCCO, *Vita...* c.48: Fontes, p.122).

[136] «Audivit dici a fratribus quod una de potissimis recreationibus corporis dicti fratris Thomae erat incedere solus per claustrum, capite elevato, et ipse testis frequenter vidit eum sic solum incedentem per claustrum dicti conventus beati Dominici» (BARTOLOMÉ DE CAPUA, *Proceso napolitano de canonización* n.81: Fontes, p.381). «Et dum fratres ducerent eum ad viridarium causa recreationis, ipse subito solus retrocedebat totus abstractus et redibat ad cameram» (BARTOLOMÉ DE CAPUA, n.77 p.373).

[137] «Tommaso fu si cortese» (DANTE, *Paradiso*, canto 12 v.109-110); «la infiammata cortesia di fra Tommaso...» (ibid., 143-144). «Erat in conversatione tractabilis et in locutione suavis» (TOCCO, *Vita...* c.24: Fontes, p.97). «Erat enim miro moro benignus in animo, qui totus erat suavis in verbo et liberalis in facto» (o.c., c.36 p.109).

[138] «Semper videbant ipsum habere alacrem vultum, mitem et suavem» (BARTOLOMÉ DE CAPUA, *Proceso napolitano de canonización* n.77: Fontes, p.372). En las disputas escolásticas, tan apasionadas en París por aquellas calendas, «semper inveniebatur mitis et humilis» (B. DE CAPUA, ibid., p.373); y cuando Juan Peckham le atacó virulentamente, «exasperaret eumdem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis, sed semper cum dulcedine et humanitate respondit» (ibid., p.374). Otros testigos le llaman «pacificus, humilis, quietus» (CONRADO DE SUESSA, O. P., *Proceso...* n.47 p.325), «dulcis» (TOCCO, *Proceso...* n.58 p.345), «homo magnae humilitatis et patientiae, ita quod nunquam videbatur turbari de aliquo» (LEONARDO DE GAETA, O. P., *Proceso...* n.75 p.369).

gelical consigo mismo y con los demás—*quoad se et quoad alios* [139]—, era sumamente recatado y recogido. Evitaba con sumo cuidado el trato y conversación con mujeres [140], y rarísima vez se le veía fuera del convento. Bartolomé de Capua, que lo conoció durante largos años, no lo vio fuera del convento de Nápoles más que una sola vez, a la hora de vísperas, y otra vez en Capua: solamente la caridad o la obediencia le hacían dejar su amable retiro claustral [141].

Su sobriedad era extrema. No comía y bebía más que una sola vez al día—a mediodía—, y siempre en el refectorio común. No se preocupaba de lo que le ponían delante, y tenían que cuidar de que tomase algo, porque se distraía continuando las altas especulaciones de su celda. Fray Reginaldo de Priverno, su habitual y fiel compañero, tenía que hacer con él el oficio de nodriza [142].

Fue muy amante de la pobreza. Cuando escribía la *Suma contra Gentiles* usaba unos cuadernillos de papel mediocre, aprovechándolos hasta la última línea y el último ángulo [143]. Se contentaba con el hábito y el calzado más pobres. En su celda no se hallaba nada superfluo ni selecto [144].

[139] Testimonio de FRAY PEDRO DE SANFELICE, *Proceso...* n.45 p.322.

[140] «Fuit homo magnae honestatis et semper fugiebat consortia mulierum» (FRAY ANTONIO DE BRESCIA, O. P., *Proceso...* n.66 p.355).

[141] «Ipse testis, qui dictum fratrem Thomam pluribus annis vidit Neapoli et conversatus est in dicto loco fratrum Praedicatorum, nunquam recordatur quod viderit eum extra claustrum nisi semel tantum, circa vesperas, et alia vice vidit eum Capuae ubi erat regia cura, quo accessit pro quodam impedimento quod contigit Comiti Fundorum, nepoti suo» (B. DE CAPUA, *Proceso...* n.77 p.374). El conde de Fondi Roger de Aquila, hijo de la cuarta hermana de Santo Tomás, Adelasia, murió el 26 de agosto de 1272, y el Santo fue su testamentario.

[142] «Numquam petebat speciales cibos, sed contentus erat his quae apponebantur, et... mensa saepe contemplabatur, ita quod homo poterat sibi auferre ea quae erant ante ipsum, et non perpendebat» (FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P., *Proceso...* n.45 p.322). «In cibo et potu fuit tantae sobrietatis quod singularitates ciborum non petebat» (FRAY CONRADO DE SUESSA, O. P., *Proceso...* n.47 p.326); «et illis temperate et sobrie utebatur» (FRAY SANTIAGO DE CAIAZZO, O. P., *Proceso...* n.42 p.319). «Fuit adeo sobrius quod nunquam curabat de delicantia et singularitate ciborum» (GUILLERMO DE TOCCO, O. P., *Proceso...* n.58 p.346). «Semper comedebat in refectorio fratrum, et semel in die tantum» (JUAN DE BLAS, justicia de Nápoles, *Proceso...* n.70 p.362). «In mensa, dum comedebat, semper habebat oculos ad superiora, et ponebatur coram eo scultella et removebatur pluries, ipso non sentiente» (B. DE CAPUA, *Proceso...* n.77 p.373). «Circa quem oportebat semper assumere quasi nutricis officium, propter abstractionem quasi continuam, et frequentem ad caelestia mentis raptum, ut sic abstractum ab exterioribus praevenire etiam ipsum oporteret de necessariis corporis alimentis, et praeparare ante ipsum ne in his quae nocerent error contingeret» (TOCCO, *Vita...* c.53: Fontes, p.136).

[143] «Fuit praecipuus paupertatis amator, adeo quod, dum scriberet *Summam contra Gentiles*, non habebat chartas de papyro in quibus illam scriberet, ita quod illam scripsit in schedulis minutis» (FRAY ANTONIO DE BRESCIA, O. P., *Proceso...* n.66 p.355). El original, que se conserva en la Biblioteca Vaticana, confirma la exactitud del referido testimonio.

[144] «Non fuit curiosus in vestimentis» (FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P., *Proceso...* n.45 p.323). «Nec etiam curabat de cultu vestimentorum» (FRAY CONRADO DE SUESSA, O. P., *Proceso...* n.47 p.326). «Nunquam curabat... de cultu vestimentorum» (GUILLERMO DE TOCCO, O. P., *Proceso...* n.58 p.346).

Su humildad fue verdaderamente extraordinaria. Jamás hablaba de sí mismo ni de la nobleza de su familia. Cuando se trató de hacerlo Maestro y profesor de París, alegó humildemente su corta edad y sus pocas luces, siendo así que su talento y capacidad habían sobresalido sobre todos los demás durante su cargo de Bachiller Bíblico y Sentenciario [145]. En los ejercicios y disputas escolares, en que es tan fácil excederse, máxime en aquellos tiempos y en aquellas circunstancias críticas por que atravesaba la Universidad parisiense, jamás se le escapó un gesto arrogante ni una palabra despectiva o molesta para nadie [146], a pesar de habérsele molestado y atacado duramente en ciertas ocasiones, como en el altercado de Juan Peckham, o cuando los partidarios de Guillermo de Saint-Amour, capitaneados por el bedel de la Facultad, irrumpieron en su clase vociferando como energúmenos y maltratando a sus estudiantes [147]. Rehusó con energía y tenacidad toda clase de altos puestos y dignidades eclesiásticas, contento con ser siempre un pobre y humilde fraile, y despreciando todas las pompas y vanidades del mundo [148]. Con ser un hombre tan célebre y admirado de muchos, jamás sintió el menor movimiento de vanidad ni de soberbia [149].

Grande fue también su paciencia en los trabajos y enfermedades. Nunca se quejaba de nada que le faltase ni de sus dolores. Los enfermeros estaban maravillados, sobre todo en su última, larga y penosa enfermedad. Lejos de quejarse o molestarles con impertinencias, les mostraba humildemente su profundo agradecimiento por los más pequeños servicios que le hacían [150]. Y durante las luchas y reyertas de París, en que le atacaban a él por una y otra parte como a principal adversario, y a veces como si fuera un hereje, jamás salió de su boca la menor queja en público ni en privado. Era la misma calma y placidez en medio de la tormenta, como lo fue literalmente durante una travesía por el golfo de Lyón [151].

Pero al mismo tiempo era intrépido y enérgico en defensa de la verdad, dando siempre la cara con ejemplar nobleza. Cuando los gerardinos, por un lado, y los averroístas, por otro, emplearon procedimientos demagógicos, llevando la discusión de difíciles y complejos problemas teológicos y filosóficos ante el tribunal del pueblo ignorante o de petulantes jovenzuelos, Santo Tomás se encara con ellos, y los emplaza a discutir noblemente por escrito y ante los sabios, con armas legítimas y a cara descubierta [152]. Y ante la insolencia y arrogancia de ciertos teólogos que afirmaban a boca llena y sentenciaban *quasi ex tripode* que una creación *ab aeterno* era intrínsecamente imposible, sin tolerar ni reconocer el menor derecho a la opinión contraria, el Santo les advierte que el talento y la sabiduría no han comenzado ni terminado con ellos, sino que también otros son capaces de saber lo que traen entre manos [153].

La ejecución rápida, detallada, conforme a todas sus cláusulas y encomiendas, del testamento de su cuñado el Conde Roger de Aquila,

[145] «Humiliter se excusans propter defectum scientiae et aetatis» (TOCCO, *Vita*... c.16: Fontes, p.85). «Ipse reputaret se inhabilem ad hoc propter iuventutem» (FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, ORD. CIST., *Proceso*... n.49 p.331).

[146] «Fuit homo... mirae humilitatis et patientiae, adeo quod nunquam aliquem contristaverit verbo ampulloso vel contumelioso» (FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P., *Proceso*... n.45 p.322). «In disputationibus, in quibus consueverunt homines aliquando modum excedere, semper inveniebatur mitis et humilis, nullis verbis gloriosis et ampullosis utens» (B. DE CAPUA, *Proceso*... n.77 p.373).

[147] BARTOLOMÉ DE CAPUA, *Proceso*... n.77 p.374; DENIFLE, *Chartularium*... t.1 p.309.391; M. JACQUIN, O. P., *Un exercice scolaire au moyen âge*, en *A travers l'histoire de France* p.67-84 (París 1925).

[148] «Abdicatus a terrenis et abstractus ad caelestia seu divina» (FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, ORD. CIST., *Proceso*... n.49 p.330). «Fuit contemptor bonorum temporalium» (FRAY ANTONIO DE BRESCIA, O. P., *Proceso*... n.66 p.356). «Vidit frequenter dictum fratrem Thomam, quem libenter aspiciebat quandocumque poterat, semper abstractum et remotum a quibuslicet implicationibus temporalibus, respicientem semper superiora» (B. DE CAPUA, *Proceso*... n.77 p.373). Cf. TOCCO, *Vita*... c.30 p.104-105; c.42 p.114-116. En la oración pidió al Señor «quod ipse nunquam afficeretur ad amorem terrenorum nec unquam mutaret statum...; et ipse responsum habuit quod nunquam mutaret statum nec afficeretur ad amorem terrenorum» (B. DE CAPUA, *Proceso*... n.78 p.375). «In nullo videbatur affectus ad temporalia quaecumque, honores scilicet et divitias huius mundi» (JUAN DE NÁPOLES, O. P., *Proceso*... n.48 p.328).

[149] El mismo dijo en cierta ocasión con la mayor sencillez: «Regratior Deo, quia nunquam de mea scientia, cathedra magistrali et de nullo actu scholastico habui motum inanis gloriae, qui meum a sede humilitatis extolleret animum» (TOCCO, *Vita*... c.24 p.97). De estas palabras son eco las de la Liturgia: «O munus Dei gratiae, vincens quovis miraculum!, pestiferae superbiae nunquam persensit stimulum» (*Breviarium Ord. Praed.*, II noct., ant.1).

[150] «In ipsa infirmitate... fuit tantae mansuetudinis quod non turbavit aliquem servientem sibi» (FRAY OCTAVIANO DE BABUCO, ORD. CIST., *Proceso*... n.15 p.287). «Et donec fuit in ipso monasterio [Fossae Novae] vidit ipsum humilem, benignum et patientem, sine aliqua turbatione vel iracundia, usque ad tempus obitus sui» (FRAY NICOLÁS DE PRIVERNO, ORD. CIST., lego, *Proceso*... n.19 p.290). «Et stans in ipso monasterio coepit infirmitate gravari, quam quidem infirmitatem cum magna patientia supportans...» (FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, ORD. CIST., *Proceso*... n.49 p.332). «Stetit in eodem monasterio pluribus diebus infirmus cum patientia et humilitate multa» (B. DE CAPUA, *Proceso*... n.80 p.379). «Et dum idem frater Thomas iaceret infirmus, monachi dicti monasterii ob magnam devotionem quam habebant ad ipsum propter famam sanctitatis ipsius, propriis manibus portabant ligna de silva ad ipsum pro igne faciendo, sibi non arbitrantes congruum quod ad usum tanti viri animalia bruta portarent ligna. Et ipse quoties videbat ipsos monachos portantes ipsa ligna ad cameram ubi ipse iacebat, assurgebat cum magna devotione et humilitate, dicens: «Unde hoc mihi ut sancti viri deferant mihi ligna?» (FRAY NICOLÁS, abad de Fossa Nuova, *Proceso*... n.8 p.277).

[151] «Virtute animi nihil terribile timuit...; nautis etiam mortem timentibus; ipse imperterritus in tota tempestate permansit» (TOCCO, *Vita*... c.38 p.112).

[152] «Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico, ut ab intelligenti diiudicari possit quid verum sit, et ut quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur» (*Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* c.16: Opuscula, ed. P. MANDONNET, t.4 p.322). «Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis iudicare, sed contra hoc scriptum scribat, si audet: et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos eius errori resistetur vel ignorantiae consuletur» (*De unitate intellectus contra averroistas*, al final: Opuscula, ed.cit., t.1 p.69).

[153] «Ergo illi, qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia!» (*De aeternitate mundi contra murmurantes:* Opuscula, ed.cit., t.1 p.26).

son una obra maestra de justicia; lo mismo que la respuesta pronta y equilibrada a la consulta del General Juan de Vercelli sobre ciento ocho proposiciones denunciadas de Pedro de Tarantasia [154].

Su prudencia era proverbial. Se le llamaba el prudentísimo fray Tomás, *prudentissimus frater Thomas* [155]. La acreditó plenamente en las respuestas que daba a San Luis de Francia y a las varias consultas que le hicieron los Capítulos generales y el General Juan de Vercelli [156].

Para con los pobres y desvalidos tenía entrañas de madre. Los compadecía sinceramente y les ayudaba cuanto podía con limosnas y consejos [157].

A pesar de su continua abstracción y taciturnidad, era profundamente humano para con todos, especialmente para con sus hermanos y sobrinos, que tierna y sobrenaturalmente amaba. A su sobrina Francisca, Condesa de Ceccano, le consiguió del Rey Carlos I de Anjou un salvoconducto para que pudiera ir a tomar los baños a Nápoles [158]. Pero era un cariño viril y sin sensiblerías. Cuando ocurrió la muerte de su madre y de sus hermanos, nadie podía notar en su rostro y modo de conducirse la menor mudanza o conmoción: únicamente se limitaba a encomendarlos a Dios en sus oraciones y sacrificios, invitando a sus discípulos y hermanos en religión a que hiciesen otro tanto [159].

Su amistad era fiel, sincera, sacrificada, tierna. De ella dan testimonio el Rector y los profesores de la Facultad de Artes de París en su célebre carta al Capítulo general de Lyón [160]. Y la que tuvo con su ayudante y compañero fray Reginaldo es de las más puras y conmovedoras que registra la Historia. Sin quererlo, se viene a las mientes la que tuvo el Divino Maestro con su discípulo amado.

[154] Fontes, p.575-579; B. SMERALDO, O. P., *Intorno all'opuscolo IX di San Tommaso d'Aquino: Pietro da Tarantasia ha errato in Teologia?* (Roma 1945).

[155] M. JACQUIN, O. P., *Le «prudentissime frère Thomas»* (Friburgo, Suiza, 1924).

[156] TOCCO, *Vita...* c.35 p.108-109. Al B. Juan de Vercelli, Maestro General de la Orden, contestó con tres opúsculos: *De forma absolutionis, Declaratio quadraginta duo quaestionum* y *Declaratio centum et octo dubiorum.* Intervino también en la *Ratio studiorum* publicada por el Capítulo general de Valenciennes (Fontes, p.559-562) y en la comisión nombrada por el Capítulo general de París en 1269 para resolver una cuestión delicada *De secreto* (Opuscula, ed.cit., t.4 p.497-501).

[157] «Erat miro modo compassivus pauperibus, et de suis tunicis et rebus tam abundanter indigentibus consuetus erat tribuere, quantum sibi necesse fuerat affectibus abundare; nihil sibi reservans de rebus superfluis qui sciebat esse danda ex praecepto dominico pro supplendis defectibus alienis» (TOCCO, *Vita...* c.36 p.110).

[158] A 3 de abril de 1273. Fontes, p.581.

[159] «Dixit dictus testis quod ipse audivit a multis fratribus Praedicatoribus qui conversabantur cum eodem fratre Thoma quod, quando moriebantur nepotes et alii carnales consanguinei ipsius et dicebatur ei de ipsorum morte, ipse nec faciem nec oculum immutabat, nec verbo nec facto indicabat doloris indicium, sed facie serena et quieta faciebat celebrare et orare, et ipse orabat pro eis: per significationem mortis eorumdem nepotum et consanguineorum, nulla in eo immutatio poterat cognosci» (B. DE CAPUA, *Proceso...* n.81: Fontes, p.381).

[160] Fontes, p.583-586.

Pero sobre todo era hombre de gran oración y contemplación [161]. Los testigos del proceso de canonización repiten hasta la saciedad que fue *homo magnae orationis* [162], *magnae contemplationis et orationis* [163], *magnae contemplationis* [164], *contemplationis exemplaris* [165], llamándole *hominem contemplativum et totaliter abstractum a terrenis ad caelestia* [166], *contemplativum ad Deum..., abdicatum a terrenis et abstractum ad caelestia seu divina, continue quasi oculis elevatis in caelum* [167].

Era el primero en levantarse por la noche, e iba a postrarse ante el Santísimo Sacramento. Y cuando tocaban a maitines, antes de que formasen fila los religiosos para ir a coro, se volvía sigilosamente a su celda para que nadie lo notase [168]. El Santísimo Sacramento era su devoción favorita. Celebraba todos los días, a primera hora de la mañana, *summo diluculo,* y luego oía otra misa o dos, a las que servía con frecuencia [169]. El Oficio que compuso para la festividad del Corpus Christi y el sermón que predicó ante el Consistorio con motivo de su inauguración son de lo más tierno, devoto y profundamente teológico que se conoce en la sagrada liturgia: *quo devotius in Ecclesia Dei non dicitur nec cantatur* [170].

[161] «Fuit homo sanctae vitae et conversationis quamdiu vixit, et... fuit tantae orationis et contemplationis quod videbatur totus a terrenis abstractus ad divina» (FRAY JUAN DE ADELASIA, ORD. CIST., *Proceso...* n.27: Fontes, p.301).

[162] FRAY SANTIAGO DE FRESOLINO, ORD. CIST., *Proceso...* n.33: Fontes, p.306; FRAY PEDRO DE FONDI, ORD. CIST., ibid., n.35 p.309.

[163] ENRIQUE DE CARACCIOLO, oficial del Ejército, n.41 p.317.

[164] FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P., n.45 p.322.

[165] FRAY JUAN DE NÁPOLES, O. P., n.48 p.328.

[166] FRAY SANTIAGO DE CAIAZZO, O. P., n.42 p.319; FRAY JUAN DE SANTA ADELASIA DE PRIVERNO, n.27 p.301; FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P., n.45 p.322; CONRADO DE SUESSA, O. P., n.47 p.326.

[167] FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, n.49 p.330; JUAN DE BLAS, Justicia de Nápoles, n.70 p.362.

[168] «Audivit a dicto fratre Ioanne de Caiatia quod idem frater Thomas semper erat primus qui de nocte surgebat ad orationes; et statim quod sentiebat alios venientes ad orationes, ipse recedebat et ibat ad cameram» (B. DE CAPUA, n.77 p.373).

[169] «Omni die celebrabat missam cum lacrymis et aliam audiebat cum devotione» (FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, ORD. CIST., *Proceso...* n.40 p.330). Lo mismo testifican FRAY NICOLÁS, Abad de Fossa Nuova (n.8 p.378); FRAY CONRADO DE SUESSA, O. P. (n.47 p.362); FRAY SANTIAGO DE CAIAZZO, O. P., (n.42 p.319); FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P. (n.45 p.322-323); FRAY JUAN DE NÁPOLES, O. P. (n.48 p.328). «Qualibet die, *ante omnes,* dicebat missam suam» (PEDRO GRASSI, oficial del Ejército, n.6 p.273).

El tantas veces citado Bartolomé de Capua nos refiere, según había oído decir con frecuencia a muchos religiosos y al caballero Nicolás Fricci, que asistía a las clases del Santo, el plan de vida cotidiana de Santo Tomás: «Item frater Thomas omni die, summo diluculo, celebrabat missam in capella S. Nicolai, et ea celebrata, statim erat paratus sacerdos alius qui missam aliam celebrabat; et post auditam ipsam missam, exutis vestibus, statim ascendebat cathedram. Post descensum cathedrae, ponebat se ad scribendum et dictandum pluribus scriptoribus: postea comedebat, et deinde redibat ad cameram et se divinis occupabat usque ad quietem; et post quietem, scribere assumebat; et sic totam vitam ordinabat ad Deum» *(Proceso...* n.77 p.373).

[170] JUAN DE COLONNA, O. P., *De viris illustribus* ed. B. DE ROSSI, O. P., *Dissertationes criticae in S. Thomam Aquinatem* dissert.2 c.1 n.2: Opera omnia de Santo Tomás, ed. leonina, t.1 p.LXXVIIb (Roma 1882). El Venerable P. JA-

El arte ha inmortalizado este aspecto de la vida de Santo Tomás. En el Museo del Prado existe un cuadro de Rubens en el que se representa una procesión del Santísimo Sacramento. Van delante San Gregorio Papa, San Agustín y San Ambrosio. Siguen detrás San Jerónimo y San Buenaventura. En el centro avanzan Santo Tomás y Santa Clara. Ella va a la derecha y lleva la custodia; él camina a su izquierda, explicando con rostro inflamado el gran misterio. Lleva un gran libro debajo de su brazo derecho y acciona con la mano izquierda. San Gregorio, San Agustín y San Ambrosio detienen su marcha para escucharle; San Jerónimo, meditabundo, consulta la Sagrada Escritura; y San Buenaventura eleva, extático, sus ojos al cielo.

Sobre la tumba del Santo, en la Iglesia de San Fermín, de Toulouse, se levanta una magnífica estatua suya. En la mano derecha tiene el Santísimo Sacramento; en la izquierda, una espada de fuego. Debajo está grabada esta inscripción:

Ex Evangelii solio Cherubinus Aquinas
Vitalem ignito protegit ense cibum.

Igualmente tenía una devoción tiernísima a la Santísima Virgen. En el autógrafo de la *Suma contra Gentiles* se encuentran las palabras *Ave María* diseminadas por los espacios marginales, como otras tantas jaculatorias que brotaban de su corazón. Y cuando quería probar la pluma, no se le ocurría otra cosa [171].

Estas dos devociones predilectas suyas a Jesús y a María han sido bellamente expresadas por Andrés Orcagna en un hermoso políptico que se conserva en la iglesia dominicana de Santa María Novella, de Florencia. La Virgen Santísima, con gesto maternal, presenta ante su divino Hijo a Santo Tomás, que, arrodillado, recibe del Redentor un libro abierto, en donde se lee: *Dignus es accipere librum et aperire signacula eius. Dedi tibi cor sapiens et intelligens* [172]. Y al pie del cuadro, en una figura más pequeña, se representa al Santo arrobado en éxtasis celebrando la santa misa.

Se encomendaba también con frecuencia a los ángeles y a los santos. Todos los días, por muy ocupado que estuviese con sus lecciones o sus obras, leía un capítulo de las *Colaciones,* de Casiano, para mantener vivo en su corazón, como él decía, el fuego de la devoción y amor de Dios [173].

A todo esto se unía el don de lágrimas, que poseyó en grado eminente. Durante la misa, sobre todo al acercarse la comunión, sus ojos

CINTO COMIER, O. P., desarrolla piadosamente este asunto en su *Étude sur Saint Thomas d'Aquin et l'Office du Très-Saint Sacrement*² (Toulouse 1891).

[171] Cf. *Summa contra Gentiles* ed. leonina, t.13 praef. p.VIIIb.

[172] Apoc 5,9; 3 Reg 3,12.

[173] «Die quolibet unam lectionem sibi de Patrum Collationibus faciebat. De quo interrogatus cur interdum speculationem dimitteret, respondit: Ego in hac lectione devotionem colligo, ex qua facilius in speculationem consurgo; ut sic affectus habeat unde se in devotionem diffundat, et intellectus ex huius merito ad altiora conscendat» (TOCCO, *Vita...* c.21: Fontes, p.95). Lo mismo refieren CALO, *Vita...* n.13: Fontes, p.32, y B. GUI, *Vita...* n.15: Fontes.

eran dos fuentes de lágrimas [174]. Lo mismo le ocurría cuando contemplaba la pasión y muerte de Jesucristo, que lo hacía con mucha frecuencia [175]. Y al cantar en Completas, durante la Cuaresma de 1273, la antífona *Ne proiicias nos in tempore senectutis, cum defecerit virtus nostra ne derelinquas nos, Domine,* llamó la atención de los religiosos el mar de lágrimas en que estaba sumergido [176].

Y con ser tantas las virtudes que adornaban su alma desde su niñez, pues conservó intacta su inocencia bautismal, creció siempre sin interrupción en todas ellas hasta el fin de su vida. Como atestigua el dominico Conrado de Sessa, que lo conoció durante largos años en Nápoles, Roma y Orvieto, *semper de bono in melius proficiscebatur et de virtute in virtutem crescebat* [177]. Hermosa y exactamente dice el Cardenal Pedro Roger, que después fue Papa con el nombre de Clemente VI: *sicut patet eius vitam intuenti, quasi omnia membra eius erant quaedam exempla virtutis. Unde legebatur in visu eius simplicitas, in eius vultu benignitas, in eius auditu humilitas, in eius gustu sobrietas, in eius lingua veritas, in eius odoratu suavitas, in eius tactu integritas, in eius incessu gravitas, in eius gestu honestas, in eius intellectu claritas, in eius affectu bonitas, in eius mente sanctitas, in eius corde caritas: sed in eo species corporis simulacrum fuit mentis figuraque probitatis* [178].

Espíritu eminentemente contemplativo—*miro modo contemplativus,* según frase de Tocco—, para él no había dualidad ni oposición entre la oración y el estudio, como no la había entre la acción y la contemplación [179]: su estudio era oración, y su oración era estudio. Por

[174] «In suis orationibus fundebat lacrymas...; et vidit eum celebrantem et lacrymantem circa communionem» (FRAY OCTAVIANO DE BABUCO, ORD. CIST., *Proceso...* n.15: Fontes, p.286). «Omni die celebrabat missam cum lacrymis...: vidit eum celebrantem cum magna devotione et effusione lacrymarum» (FRAY PEDRO DE MONTESANGIOVANNI, ORD. CIST., *Proceso...* n.49 p.330.331). «Nunquam ponebat se ad scribendum aliquod opus nisi praemissa oratione et effusione lacrymarum» (FRAY GUILLERMO DE TOCCO, O. P., *Proceso...* n.58 p.346).

[175] Cuando, postrado ante la imagen del Crucificado, oyó la respuesta: *Has escrito bien de mí,* se ocupaba en la redacción de las cuestiones de la *Suma Teológica* sobre los misterios de la pasión y muerte de Jesucristo (TOCCO, *Vita...* c.34: Fontes, p.108). «Unde cum semel in conventu neapolitano *in die Dominicae Passionis,* multis militibus adstantibus, missam devotius celebraret, in prosecutione coepti sacri mysterii *visus est absorptus sic ab altitudine Sacramenti, quasi divinis videretur admissus interesse mysteriis et Christi hominis affici putaretur poenis:* quod indicare videbatur diutina mentis abstractio et undans profusio lacrymarum» (o.c., c.29 p.103). De él es esta profunda sentencia: «Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum», porque en Cristo, como dice el Apóstol, «sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi» *(Comentario sobre la Epístola a los Tesalonicenses* c.2.3 lect.1 [ed. MARIETTI, 1912] p.127b).

[176] TOCCO, *Vita...* c.29: Fontes, p.103-104.

[177] *Proceso napolitano de canonización* n.47: Fontes, p.327.

[178] *Sermón de Santo Tomás,* pronunciado el 7 de marzo en Aviñón entre 1340-1342, editado en parte por J. BERTHIER, O. P., *S. Thomas Aquinas, «Doctor Communis» Ecclesiae* t.1 p.57 (Roma 1914).

[179] «Fuit praeterea praedictus Doctor miro modo contemplativus et caelestibus deditus» (TOCCO, *Vita...* c.43: Fontes, p.116). Sus observaciones sobre la

eso estudiaba y oraba siempre, salvo un tiempo brevísimo que sacrificaba al sueño [180]. Como dice bellamente A. Touron: «oraba como si nada tuviera que esperar de su trabajo, y trabajaba con la misma aplicación que si la oración no pudiera bastarle para llegar a la ciencia más perfecta» [181]. En los últimos años de su vida, sobre todo, el estudio quedó absorbido por la oración, y ésta por su forma más alta y elevada, que es la pura contemplación. Sabiduría, caridad, paz: he ahí las tres notas dominantes y características de la vida espiritual de Santo Tomás, que monseñor Grabmann ha expuesto deliciosamente en su *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin* [182]. No faltaba más que quitar las amarras del cuerpo mortal para que su espíritu volase hasta la presencia inmediata de Dios, traduciendo la contemplación en visión facial y beatífica. Fue canonizado solemnemente en Aviñón por Juan XXII el 18 de julio de 1323.

enseñanza, la acción y la contemplación traducen en parte su propia vida. Cf. *De veritate* q.11 a.4; *Summa Theol.* 2-2 q.181 a.3.

[180] «Pertinentia ad recreationem corporis, ut comestionem et dormitionem et huiusmodi naturalia, transitorie faciebat, ita quod parum de tempore in talibus occupabat» (FRAY JUAN DE NÁPOLES, O. P., *Proceso...* n.48: Fontes, p.328). «Modicam horam occupabat in sumendo cibum vel in dormiendo» (FRAY LEONARDO DE GAETA, O. P., *Proceso...* n.75 p.369). «Continue vacabat aut praedicationibus aut lecturae aut studio, aut scripturae aut orationibus» (ibid.). «Tota vita eius fuit aut orare et contemplari; aut legere, praedicare et disputare; aut scribere; aut dictare» (FRAY GUILLERMO DE TOCCO, O. P., *Proceso...* n.58 p.345-346). «Vacabat sine otio orationibus, studio et scripturae» (FRAY SANTIAGO DE CAIAZZO, O. P., *Proceso...* n.42 p.319).

[181] *La vie de Saint Thomas d'Aquin, avec une exposé de sa doctrine et de ses ouvrages* (París 1737). Traducción española de JULIÁN DE VELASCO en 2 vols. (Madrid 1792 y 1795) t.2 p.68.

[182] München 1924. Traducción española y prólogo de OCTAVIO N. DERISI (Buenos Aires 1946).



RUBENS.—*Los Doctores de la Iglesia admirando al Cantor de la Eucaristía*

SECCION SEGUNDA

Obras de Santo Tomás

Al exponer su vida, hemos hecho también mención de sus obras, indicando de pasada, cuando era posible, el lugar y tiempo en que fueron escritas, así como los motivos o circunstancias de su publicación. Porque en una vida tan intensa y uniforme como la de Santo Tomás, dedicada toda ella al estudio y enseñanza, no es posible separar el hombre del escritor ni la vida de las obras.

No obstante, para comodidad de los lectores que deseen conocer de un golpe de vista su producción literaria, añadiremos aquí una lista completa de las verdaderamente auténticas, reduciéndolas a dos grupos principales. Al primero se reducen los comentarios que escribió a otros libros u obras ya existentes, como son los Libros Sagrados y los de otros teólogos y filósofos. Al segundo pertenecen sus obras propias y personales, ya sean mayores, como las Sumas y las Cuestiones disputadas; ya menores, como sus opúsculos y sermones.

Indicamos entre paréntesis la fecha probable o aproximada de sus obras, según las investigaciones de los mejores críticos realizadas hasta ahora. Los hemos consultado todos, quedando poco más o menos en la misma incertidumbre en que estábamos en 1947. Cada día surgen nuevas conjeturas, sin que ninguna logre todavía imponerse por sus motivos objetivos y valederos. Por eso dejamos las cosas, salvo ligerísimos retoques, como estaban en la primera edición, en donde adoptamos casi siempre la cronología propuesta por el P. Walz, O. P., que a su vez se inspiraba en la señalada por M. Grabmann.

Cuando los críticos a quienes no satisfaga esa cronología consigan hacer verdadera luz y ciencia en este asunto, haremos con sumo gusto las rectificaciones oportunas a que haya lugar. Entre tanto, es lo más prudente contentarse con saber *ad sobrietatem,* sin lanzar afirmaciones demasiado aventuradas, so pretexto de estar *à la page* de las últimas conjeturas.

1. CATALOGO DE SUS OBRAS

Comentarios a obras ajenas

Comentarios a la Sagrada Escritura

Al Antiguo Testamento

1. *In Iob expositio* (1269-1273).
2. *In Isaiam Prophetam expositio* (1256-1259).
3. *In Ieremiam Prophetam expositio* (1252-1253).
4. *In Threnos Ieremiae Prophetae expositio* (1252-1253).
5. *In Psalmos Davidis lectura* [Hasta el Salmo 54, reportación de fray Reginaldo de Priverno] (1272-1273).
6. *In Cantica Canticorum.* [Breve explicación dada a los monjes de Fosanova en febrero de 1274, que nunca fue escrita ni reportada.]

Al Nuevo Testamento

7. *Glossa continua (Catena Aurea) super quatuor Evangelia,* distribuida en la forma siguiente:
   Super Matthaeum (1261-1264).
   Super Marcum (1265).
   Super Lucam (1266).
   Super Ioannem (1267).
8. *In Evangelium Matthaei Lectura* [Reportación de Pedro de Andria y de Ligier de Besançon] (1256-1259).
9. *In Evangelium Ioannis:*
   expositio: hasta el cap. 5 inclusive (1267-1272).
   lectura: desde el cap. 6 hasta el final [Reportación de fray Reginaldo].
10. *In Epistolam Pauli ad Romanos expositio* (1272-1273).
11. *In Epistolam Pauli Primam ad Corinthios:*
    expositio: hasta el cap. 10 inclusive; sin embargo, desde el cap. 7,14 hasta el cap. 10 fue sustituida por el comentario de Nicolás de Gorran, extraído del de Pedro de Tarantasia, por haberse extraviado el original del Santo (1272-1273).
    lectura: desde el cap. 11 hasta el final [Reportación de fray Reginaldo] (1259-1265).

    De 1259-1265:
12. *In Secundam Epistolam Pauli ad Corinthios lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
13. *In Epistolam Pauli ad Galatas lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
14. *In Epistolam Pauli ad Ephesios lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
15. *In Epistolam Pauli ad Philippenses lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
16. *In Epistolam Pauli ad Colossenses lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
17. *In Primam Epistolam Pauli ad Thessalonicenses lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
18. *In Secundam Epistolam Pauli ad Thessalonicenses lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
19. *In Primam Epistolam Pauli ad Timotheum lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
20. *In Secundam Epistolam Pauli ad Timotheum lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
21. *In Epistolam Pauli ad Titum lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
22. *In Epistolam Pauli ad Philemonem lectura* [Reportación de fray Reginaldo].
23. *In Epistolam Pauli ad Hebraeos lectura* [Reportación de fray Reginaldo].

Comentarios a los decretos dogmáticos de la Iglesia y a los teólogos

24. *Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1254-1256).
25. *Expositio Primae Decretalis* } (1259-1268).
26. *Expositio Secundae Decretalis* } (1259-1268).
27. *Expositio super librum Boethii «De Trinitate»* (1257-1258).
28. *Expositio in Dionysium «De divinis nominibus»* (1261).

COMENTARIOS A LOS FILÓSOFOS

A Aristóteles

29. *In libros Peribermeneias expositio:* hasta el lib. II, lección 2 inclusive; lo restante es del Cardenal Cayetano (1269-1272).
30. *In libros Posteriorum Analyticorum expositio* (1269-1272).
31. *In octo libros Physicorum expositio* (1268).
32. *In libros de Caelo et Mundo expositio:* hasta el lib. III, lección 8 inclusive; lo restante es de Pedro de Auvergne (1272).
33. *In quatuor libros Meteorologicorum expositio:* hasta el lib. II, lección 10 inclusive; lo restante de los lib. II y III es de Pedro de Auvergne, y lo del lib. IV es probablemente de Juan Quidort (1269-1272).
34. *In libros de Generatione et corruptione expositio:* hasta el lib. I, lección 17 inclusive; lo restante es de Tomás de Sutton (1272-1273).
35. *In tres libros de Anima* (1266-1272):
    lectura: sobre el lib. I [Reportación de fray Reginaldo].
    expositio: sobre los lib. II y III.
36. *In libros de Sensu et Sensato expositio* (1266-1272).
37. *In libros de Memoria et Reminiscentia expositio* (1266-1272).
38. *In duodecim libros Metaphysicorum expositio* (1268-1272).
39. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio* (1269).
40. *In libros Politicorum expositio:* hasta el lib. III, lección 6 inclusive; lo restante es de Pedro de Auvergne (1272).

A Proclo

41. *In librum de Causis expositio* (1269-1273).

A Boecio

42. *In librum Boethii de Hebdomadibus expositio* (1257-1258).

Obras propias y personales

OBRAS MAYORES

Sumas

43. *Summa contra Gentiles:*
    lib. I (1259).
    lib. II-IV (1261-1264).
44. *Summa Theologiae:*
    Primera parte (1266-1268).
    Segunda parte: Prima Secundae (1268-1270). Secunda Secundae (1271-1272).
    Tercera parte: hasta la Cuestión 90 inclusive (1272-1273); lo restante [Suplemento] está tomado de su comentario al lib. IV de las *Sentencias* y arreglado probablemente por fray Reginaldo.

Cuestiones disputadas

45. *De Veritate* (1256-1259).
46. *De Potentia* (1265-1267).
47. *De Spiritualibus Creaturis* (1266-1268).
48. *De Anima* (1266-1267).
49. *De Unione Verbi Incarnati* (1266-1269).

50. *De Virtutibus in communi* (1266-1269).
51. *De Caritate* (1266-1269).
52. *De Malo* (1269-1271).
53. *De Virtutibus cardinalibus* (1269-1272).
54. *De Spe* (1269-1272).
55. *De correctione fraterna* (1269-1272).
56. *De sensibus Sacrae Scripturae:* incorporada a *Quodlib. VII,* aa. 14-16 (1266).
57. *De opere manuali religiosorum:* incorporada a *Quodlib. VII,* aa. 17-18 (1255-1256).
58. *De pueris in Religionem admittendis:* incorporada a *Quodlib.* IV, aa. 23-24 (1271).

Cuestiones "de Quolibet"

59. *Quodlibetum I* (marzo de 1269).
60. *Quodlibetum II* (diciembre de 1269).
61. *Quodlibetum III* (abril de 1270).
62. *Quodlibetum IV* (marzo de 1271).
63. *Quodlibetum V* (diciembre de 1271).
64. *Quodlibetum VI* (abril de 1272).
65. *Quodlibetum VII* (diciembre de 1256).
66. *Quodlibetum VIII* }
67. *Quodlibetum IX* } (1265-1267).
68. *Quodlibetum X* }
69. *Quodlibetum XI* }
70. *Quodlibetum XII* (diciembre de 1270).

OBRAS MENORES U OPÚSCULOS

Discursos de apertura

71. *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae:* Principium o discurso inaugural como Bachiller Bíblico (14 septiembre-9 octubre de 1252).
72. *De commendatione Sacrae Scripturae:* Principium o discurso inaugural como Maestro *in Sacra Pagina* (abril de 1256).

Opúsculos de dogma

73. *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (1261-1268).
74. *Compendium Theologiae* (1261-1269).
75. *De Substantiis separatis seu de Angelorum natura* (1261-1269).
76. *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1270).
77. *Responsio ad fratrem Ioannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum, de articulis centum et octo sumptis ex opere Petri de Tarantasia* (1265-1266).
78. *Responsio ad fratrem Ioannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum, de articulis quadraginta duobus* (1271).
79. *Responsio ad Lectorem Venetum* [Basiano da Lodi] *de articulis triginta sex* (1269-1271).
80. *Responsio ad Lectorem Bissuntinum* [Gerardo de Besançon] *de articulis sex* (1271).
81. *Responsio ad Bernardum Aiglerio Abbatem Cassinensem* (fines de enero de 1274).

Opúsculos de moral

82. *De sortibus* (1269-1272).
83. *De iudiciis astrorum* (1269-1272).
84. *De emptione et venditione* (1262).
85. *De forma absolutionis* (1269-1272).
86. *De secreto* (12 de mayo de 1269).
87. *De regimine Principum:* hasta el lib. II, cap. 4 inclusive; lo restante es de Tolomeo dei Fiadoni o de Luca (1265-1266).
88. *De regimine Iudaeorum* (1261-1272).

Opúsculos de apologética

89. *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos* (1261-1264).
90. *Contra errores graecorum* (1261-1264).
91. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem:* contra Guillermo de Saint-Amour (1256).
92. *De perfectione vitae spiritualis:* contra Gerardo de Abbeville (1269).
93. *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270).

Opúsculos de liturgia

94. *Officium Smi. Corporis Christi* (1264).
95. *Piae preces:*
    Pro peccatorum remissione.
    Pro obtinendis virtutibus.
    Pro gratiarum actione.
    Pro contemplativis.
    Ante imaginem Christi.
    Ante communionem.
    Post communionem.
    Post Corporis et Sanguinis elevationem.
    Ad Beatissimam Virginem Mariam.
    Ante studium et praedicationem.

Conferencias y sermones

Cuaresma de 1273:

96. *Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis* [Reportación de Pedro de Andria].
97. *Collationes de Credo in Deum* [Reportación de Pedro de Andria].
98. *Collationes de Pater noster* [Reportación de Pedro de Andria].
99. *Collationes de Ave Maria* [Reportación de Pedro de Andria].
100. *Collationes dominicales* (1254-1264).
101. *Sermo de Venerabili Sacramento Altaris* (1264).
102. *Sermo in Dominica I Adventus* (diciembre de 1268).
103. *Sermo in Dominica II Adventus* (diciembre de 1268).
104. *Sermo in Dominica I Adventus* (diciembre de 1269).
105. *Sermo in Dominica III post festum Sanctorum Petri et Pauli* (20 de julio de 1270).
106. *Sermo in Nativitate Beatae Mariae Virginis* (8 de septiembre de 1270).
107. *Sermo in festo Omnium Sanctorum* (1 de noviembre de 1270).
108. *Sermo in Dominica I Adventus* (30 de noviembre de 1270).
109. *Sermo in Dominica I post Epiphaniam* (11 de enero de 1271).
110. *Sermo in Dominica XIX post Pentecostem* (probablemente el 4 de octubre de 1271).
111. *Sermo in Dominica V post Pascha* (29 de mayo de 1271).

Opúsculos filosóficos

112. *De ente et essentia* (1250-1256).
113. *De principiis naturae* (1255).
114. *De natura materiae et dimensionibus interminatis* (1252-1256).
115. *De occultis operationibus naturae* (1269-1272).
116. *De mixtione elementorum* (1273).
117. *De motu cordis* (1273).
118. *De unitate intellectus contra averroistas* (1270).
119. *De fallaciis, ad quosdam artistas* (1244-1245 según unos, 1272-1273 según otros).

De fecha indeterminada:

120. *De natura generis.*
121. *De quatuor oppositis.*
122. *De propositionibus modalibus.*
123. *De demonstratione.*
124. *De principio individuationis.*
125. *De instantibus.*
126. *De natura verbi intellectus.*
127. *De differentia verbi divini et humani.*
128. *De natura accidentis.*
129. *De modo studendi.*
130. *De immortalitate animae* (editada por vez primera por el P. E. Gómez, O. P., Valencia 1935, y dudosa, como los anteriores opúsculos de fecha indeterminada, a los que se pueden agregar el *De fallaciis* y el *De natura materiae).*

Reportaciones

Además, se conservan las lecciones de San Alberto Magno sobre la *Ética* de Aristóteles y sobre el libro *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, recogidas y redactadas por Santo Tomás cuando era su alumno en Colonia. El manuscrito, conservado en la Biblioteca Nacional de Nápoles, que contiene las lecciones sobre el *De divinis nominibus*, es probablemente autógrafo de Santo Tomás.

131. *Quaestiones fratris Alberti super librum Ethicorum quas collegit frater Thomas de Aquino* (1248-1252).
132. *In librum de Divinis nominibus Dionysii Areopagitae quaestiones fratris Alberti, quas collegit frater Thomas de Aquino* (1248-1252).

2. CARACTER Y CONDICION DE LAS MISMAS

Como se echa de ver por la lista que precede, es nuestro Santo uno de los autores más fecundos en número y variedad de obras, siendo maravilloso que las escribiese en tan breve tiempo. En poco más de veinte años—fines de 1252 a principios de 1274—escribió 891 lecciones sobre los libros de Aristóteles, 803 lecciones sobre la Sagrada Escritura, 850 capítulos sobre los Evangelios en la *Catena Aurea*, 463 capítulos en la *Summa contra Gentiles*, 2.991 artículos sobre el Maestro de las Sentencias, unos 1.200 capítulos en multitud de opúsculos de diversa índole, 510 artículos en las Cuestiones disputadas, 260 ar-

tículos en las Cuestiones *de Quodlibet* y 2.652 artículos en la *Suma Teológica*, con la solución de más de 10.000 argumentos. En la edición de Parma ocupan 25 volúmenes en folio, y en la parisiense de Fretté 34 volúmenes en cuarto mayor a dos columnas. Una verdadera enciclopedia. Todo se encuentra en sus obras: desde la gramática hasta la metafísica, desde la homilética hasta la exégesis, desde la liturgia hasta la mística, desde la casuística hasta la dogmática más encumbrada. Santo Tomás llevaba de frente todas las ciencias conocidas de su tiempo, simultaneando el estudio y escribiendo sobre todas ellas.

Y la admiración sube de punto al pensar que no las escribía de improviso y *currenti calamo*, sino después de prolongados estudios y profundas meditaciones, y con una redacción muy cuidada y laboriosa. Sus autógrafos sobre Isaías, sobre el libro *De Trinitate* de Boecio, sobre el tercer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, de la *Summa contra Gentiles* y del opúsculo *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos*, están llenos de enmiendas, de tachaduras, de supresiones y adiciones, habiendo trozos que han pasado hasta por tres y cuatro redacciones sucesivas. Trabajo enorme, llevado a cabo con pluma ágil y nerviosa, como lo demuestra su letra corrida y casi taquígrafa. Solamente en los últimos años de su vida se permitió dictar a tres o cuatro amanuenses a la vez sobre materias distintas ya preparadas por él de antemano en croquis o notas amplias.

Fecundidad y rapidez sólo comprensibles dadas su enorme capacidad de trabajo y su laboriosidad incansable, unidas a una inteligencia prócer y a una memoria prodigiosa. No es exagerado decir que el Santo sacaba dieciséis horas diarias de trabajo, pues fuera del escaso tiempo de reposo que daba a su cuerpo—dormía muy poco—, todo lo demás lo dedicaba a la oración y lección espiritual y al estudio, sin perder nunca un solo minuto [1]. La misma comida y el recreo eran para él tiempo de verdadero estudio; pues en el refectorio estaba siempre absorto en profundas meditaciones; mientras paseaba solo por el claustro o por la huerta, iba fermentando sus ideas y planeando sus escritos [2].

En su memoria portentosa quedaba estereotipado cuanto leía. Poseía de memoria toda la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que había aprendido durante su arresto en el castillo de Rocaseca, y cuentan sus biógrafos que archivaba en ella cuanto leía en su paso por varios conventos y bibliotecas, gracias a lo cual pudo llevar a feliz término su *Catena Aurea* [3]. Las obras de Aristóteles debía poseer-

[1] «Sic enim tempus vitae suae, sibi concessum ad meritum, distribuit ad profectum, ut praeter illud tempus modicum quod somno vel refectioni pro valetudine corporis sibi perfunctorie indulsisset, reliquum orationi, lectioni, praedicationi, meditationi, vel scribendis aut dictandis quaestionibus expendebat: ut sic nullum suae vitae tempus esset vacuum, quod non esset sacris actionibus occupatum» (Tocco, *Vita*... c.29: Fontes, p.104).

[2] «Etiam in mensa saepe contemplabatur» (FRAY PEDRO DE SANFELICE, O. P., *Proceso*... n.45: Fontes, p.323). «Discurrens per claustrum vel hortum, consuetis suis meditationibus et speculationibus expendebat... tempus» (Tocco, *Vita*... c.29 p.104).

[3] Tocco, *Vita*... c.41: Fontes, p.114.

las casi igual, a juzgar por el modo de citarle. Lo mismo ocurre con las obras del Pseudo-Dionisio y de San Agustín. Hay trozos en sus escritos, particularmente en la *Suma Teológica*, que reproducen literalmente varios pasajes de aquéllos, sin citarlos expresamente [4]. Citas implícitas transmitidas por su memoria prodigiosa, acaso sin darse cuenta de semejante dependencia. Y a ella se debe, indudablemente, que la erudición de Santo Tomás, con ser tan rica y variada, no sea empalagosa ni pesada, sino espontánea, oportuna, selecta y perfectamente encuadrada en su propio discurso, formando con él un todo orgánico y viviente. Poseía el Aquinatense un intelecto poderoso, servido por una asombrosa memoria: ésta no aplastaba ni sofocaba a su entendimiento con el peso de sus riquezas y tesoros, sino que era dominada y dirigida por él y puesta siempre a su servicio.

* * *

Esta observación nos lleva como por la mano a subrayar otra de las características más relevantes de su obra científica. Me refiero a su grande originalidad, perfectamente hermanada con el mayor respeto a la tradición. Nadie más ávido de lectura e información que él. Antes de resolver una cuestión, procura enterarse de todo cuanto se había escrito sobre ella por los demás, cualesquiera que fuesen. No tenía acepción de personas ni prejuicios de ninguna clase, sino una grande amplitud de criterio y un afán incansable de buscar la verdad total o fragmentaria en dondequiera que se ofreciese [5].

Es propio del hombre proceder gradualmente en la conquista de la verdad, como se ve por la historia de las ciencias y de las artes [6].

[4] Véase, por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *Confessiones* 1.10 c.35 n.54 (Biblioteca de Autores Cristianos, t.2 p.766-768), y SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* 1 q.67 a.1.

[5] «In eligendis opinionibus vel repudiandis non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis (*Comentario sobre la «Metafísica» de Aristóteles* 1.12 lect.9 n.2.566). Y en su opúsculo *De modo studendi*, que, según parece, es auténtico, da este consejo a fray Juan: «Non respicias a quo audias; sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda» (*Divi Thomae Aquinatis monita et preces*, ed. THOMAS ESSER, O. P., p.18, Viena 1882).

[6] «Ad naturam cuiuslibet hominis pertinere videtur ut ea quae bene continent descriptionem alicuius rei perducat de imperfecto ad perfectum, particulatim disponendo: primo scilicet unam partem, et postea aliam investigando. Ad hominis enim naturam pertinet ratione uti ad veritatis cognitionem: rationis autem proprium est non statim apprehendere veritatem; et ideo ad hominem pertinet paulatim in cognitione veritatis proficere...

Eorum quae bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quasi adinventor vel bonus cooperator: non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quae in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore praecedente det operam investigandae veritati, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam: et quantum ad unum et eundem hominem, qui postea videbit quod prius non viderat; et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus inventa, et aliquid superaddit. Et per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquid modicum fuit adinventum, et postmodum per diversos paulatim profecit in magna quantitate; quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum» (*Comentarios*

Todos colaboran a su manera: unos acertando y otros dando ocasión con sus tanteos y hasta con sus equivocaciones a que sus sucesores sean más cautos y examinen el asunto con más atención. Por eso, quien sinceramente busca la verdad no debe enojarse con ellos, sino tratarlos con respeto y quedarles agradecido por lo que han contribuido, directa o indirectamente, al hallazgo o al esclarecimiento de la verdad, única y suprema aspiración del sabio[7]. Nadie, por muy competente que sea, se basta a sí mismo. Necesita de la colaboración de los demás, y siempre puede y debe aprender de ellos[8].

La prudencia en los estudios, lo mismo que en las acciones, exige que el verdadero sabio consulte la experiencia de los demás que se encontraron ante los mismos o parecidos problemas, y que los oiga con atención y respeto[9]. La justicia también pide que se oiga a las dos partes, con sus razones o motivos, antes de fallar en pro de una y en contra de otra[10]. La conquista de la verdad no es obra de un hombre solo ni de una sola época, sino de toda la humanidad pensante a través de los siglos. Cada sabio o cada época contribuye con su grano

sobre la «Etica» de Aristóteles l.1 lect.11 n.132-133, de la ed. de A. PIROTTA, O. P., Turín 1934).

[7] «Homines se ad invicem iuvant ad considerandum veritatem. Adiuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter: uno modo directe; alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his qui veritatem invenerunt, quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit in magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, in quantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareat.

Est autem iustum ut his quibus adiuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus...: non solum his, quos quis existimat veritatem invenisse, quorum opinionibus aliquis communicat sequendo eas; sed etiam illis, qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur, quia isti etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis» *(In II Metaph.* lect.1 n.287-288. Cf. *In XII Metaph.* lect.9 n.2.566; *In I De anima* lect.2 n.30; *In Ps. 43* n.1).

«Improbare opinionem amici, non est contra veritatem, quae quaeritur principaliter in scientiis speculativis... Et quamvis universaliter, ratione pertinente ad omnes homines, veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophis, qui sunt professores Sapientiae, quae est cognitio veritatis» *(In I Ethic.* lect.6 n.75-76).

[8] Auditus necessarius est ad Sapientiam, [ut dicitur] Eccli 6,34: *si dilexeris audire sapiens eris;* et etiam est necessarius sapienti, [secundum illud] Prov 1,5: *audiens sapiens sapientior erit.* Similiter cuilibet est necessarius, quia nullus est sufficiens ad excogitanda omnia quae ad sapientiam pertinent; et ideo nullus ita sapiens est quin instruatur ab alio: quia, si audit bona, iuvatur recipiendo; si audit mala, iuvatur cognoscendo meliora» *(In Ps. 43* n.1: Opera, ed. Vivès, t.18 p.495-496).

[9] «Dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam» *(Summa Theologiae* 2-2 q.49 a.3 ad 2).

[10] «Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare, nisi audit rationes utriusque partis; ita necesse est eum, qui debet audire Philosophiam, melius se habere in iudicando, si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium» *(In III Metaph.* lect.1 n.342).

de arena, y todos juntos constituyen el acervo de la ciencia y de la cultura de la humanidad[11].

Es pedante, es injusto, es necio hacer tabla rasa de todo el pasado. La experiencia enseña que la inmensa mayoría de los hombres, aun de los que se dedican a la ciencia y a la investigación, siguen el camino trazado o señalado por otros, por más protestas que hagan de originalidad e independencia. Y los mismos verdaderamente originales lo son en mínima parte si se compara con lo que deben a los demás[12].

Información universal, respeto de todos, suma corrección en el trato: he ahí una de las características de Santo Tomás como hombre de ciencia. Cree en la buena fe de los que van en pos de la Sabiduría y los trata con la máxima consideración, sabedor de lo noble de la empresa y de lo difícil de coronarla[13]. No es pendenciero ni cicatero, sino justo y bondadoso: le basta ver en ellos un atisbo de verdad para quedarles agradecido, y hasta para atribuirles generosamente el hallazgo hecho por él; y si se han equivocado, no se ensaña con ellos, sino que procura disculparlos o interpretarlos en la forma menos desfavorable. Solamente cuando la mala fe es palpable, y la insolencia manifiesta, y los procedimientos demagógicos, como en las luchas de los gerardinos contra los mendicantes y de los averroístas latinos contra la sana filosofía y teología, es cuando emplea un estilo más fuerte, en nombre de la verdad ultrajada, para desengaño de incautos, pero sin traspasar los límites de la corrección[14].

Cualidad envidiable, que le atrajo, por un lado, el respeto y hasta la admiración de sus mismos adversarios, como el de Siger de Brabant

[11] «Licet id, quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis; tamen illud, quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, idest exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt» *(In II Metaph.* lect.2 n.276).

[12] «Intellectualis virtus, secundum plurimum, et generatur et augetur ex doctrina. Cuius ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem: quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione. Plures enim sunt qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniendo; plura etiam unusquisque inveniens ab alio discet quam per seipsum inveniat. Sed, quia in addiscendo non proceditur in infinitum, oportet quod multa cognoscant homines inveniendo. Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu, et multoties sentire aliquid facit experimentum, ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis» *(In II Ethicorum ad Nicomachum* lect.1 n.246).

[13] «Oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt» *(In XII Metaph.* lect.9 n.2.566). Y después de exponer las diversas soluciones de los filósofos sobre el magno problema del último fin del hombre y subrayar las dificultades que todas ellas implican, añade con acentos de sentida conmiseración: «in quo satis apparet *quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia».* Sola la luz de la revelación pudo iluminar y disipar definitivamente las sombras de este acuciante problema: «a quibus angustiis liberabimur si ponamus... hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente» *(Summa contra Gentiles* l.3 c.48).

[14] *A contumeliis abstinendo (De perfectione vitae spiritualis* c.26, ed. MANDONNET, t.4 p.264).

y el de toda la Facultad de Artes de París [15], logrando con ella atraerlos a la verdad; y por otro, le procuró hacerse dueño de todo lo bueno y verdadero en ellos existente, sin mezcla de error ni de incertidumbre, particularmente en materias teológicas [16].

* * *

Pero ese grande respeto a la tradición no excluye en él la crítica, la selección, la originalidad; antes bien las estimula, y es un acicate para lanzarse audazmente a nuevas conquistas. Aunque respetemos a todos, decía, debemos, sin embargo, decidirnos por los más seguros y mejor informados [17].

El se decidió por Aristóteles en filosofía y por San Agustín en teología, pero sin exclusivismos de ningún género. Y respecto de estos mismos empleó con acierto su crítica literaria y doctrinal. No aceptaba sin examen la atribución de todas las obras que circulaban con sus nombres. El libro *De ecclesiasticis dogmatibus,* que corría a nombre de San Agustín, lo atribuyó con razón a Genadio [18]; tampoco admite como suyo el *De spiritu et anima,* sino que lo adjudica al cisterciense Alger de Clairvaux [19]. La diversidad de estilo le hace pensar que el opúsculo *De unitate et uno* no es de Boecio, y la crítica moderna le ha dado la razón [20]. El fue, asimismo, quien primero descubrió que

[15] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (Louvain 1931); *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (Bruxelles 1938); B. NARDI, *Il preteso tomismo di Sigeri di Brabante:* Giornale Critico di Filosofia Italiana, 17 (1936) 25-35; 18 (1937) 164-165. La famosa carta de la Facultad de Artes de París al Capítulo general de Lyón puede verse en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* p.583-586.

BENEDICTO XIV admiraba esta cualidad del Santo sobre todas las demás: «Angelicus Scholarum Princeps Ecclesiaeque Doctor S. Thomas Aquinas, dum tot conscripsit nunquam satis laudata volumina, varias necessario offendit philosophorum theologorumque opiniones quas, veritate impellente, refellere debuit. Ceteras vero Doctoris laudes id mirabiliter cumulat, quod adversariorum neminem parvipendere, vellicare aut traducere visus sit; sed omnes officiose ac perhumaniter demereri. Nam si quid durius, ambiguum obscurumque eorum dictis subesset, id leniter benigneque interpretando emolliebat: si autem religionis ac fidei causa postulabat ut eorum sententiam exploderet ac refutaret, tanta id praestabat modestia, ut non minorem ab iis dissentiendo quam catholicam veritatem asserendo, laudem mereretur» (Const. *Sollicita et provida,* citada por J. BERTHIER, O. P., en su *S. Thomas Aquinas, «Doctor Communis» Ecclesiae* t.1 p.161, Roma 1914).

[16] «Quos, quia summe veneratus est Auctor, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est» (CAYETANO, O. P., *In Summam Theologiae* 2-2 q.148 a.4).

[17] «Sed tamen oportet nos persuaderi a certioribus, idest sequi opinionem eorum qui certius ad veritatem pervenerunt» *(In XII Metaph.* lect.9 n.2.566).

[18] *Quodlib.* 12 a.10c: «Ille liber non est Augustini, sed Gennadii».

[19] Cf. G. THÉRY, O. P., *L'authenticité du «De Spiritu et Anima» dans Saint Thomas et Albert le Grand:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 10 (1921) 373-377.

[20] «Liber ille *De Unitate et Uno* non est Boethii, ut ipse stilus indicat» (Quaestio disp. *De spiritualibus creaturis* a.1 ad 21). Su verdadero autor es el famoso Domingo González o Gundisalvi, como ha demostrado PAUL CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de Unitate:* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, helt 1 (Münster in Westfalen 1891).

el famoso *Liber de causis* no era de Aristóteles, sino una compilación extractada de la *Elementatio theologica* de Proclo [21].

Se procuró nuevas y más fieles traducciones de Aristóteles y de los Padres griegos, gracias a su amigo y hermano en religión Guillermo de Moerbeke, Penitenciario del Papa y doctísimo helenista. Sus escrupulosas traducciones están hechas sobre magníficos originales griegos, como hoy reconocen los críticos [22]. Y cuando hay diversidad de lectura en distintos códices, el fino instinto crítico de nuestro Santo le hace sacar buen partido de ella, quizás con la colaboración del mismo traductor, pues él no poseía el griego a fondo.

Sabe también librarse de un excesivo literalismo en las traducciones. Cada lengua tiene su genio y sus idiotismos, pudiendo ocurrir que lo que suena bien en una sea malsonante en otra. Por eso, no es siempre prudente entre los latinos hablar como los griegos [23].

La cronología de las distintas obras de un mismo autor era otra de las cosas que tenía muy en cuenta, en la medida en que ello era posible por aquellas calendas. La aplicó a San Agustín, gracias a los datos por él consignados en sus *Retractaciones,* sacando buen partido en las cuestiones de la gracia [24].

Pero de una manera particular empleó la crítica doctrinal con relación a las fuentes de que dependen. Repetidas veces, cuando se trata de San Agustín, advierte que habla *more platonicorum,* en cuyas doctrinas estaba imbuido, y a las que adhería cuanto lo permitía la fe, pero sin comprometerla; no siendo justo en tales casos dar a sus palabras más valor que el de sus fuentes [25]. Y tratándose de Aristóteles, advierte con frecuencia que no deben tomarse siempre sus frases y sus ejemplos como suenan, especialmente en sus obras lógicas, por cuanto en ellas acostumbra emplear ejemplos y modismos de los sofistas [26].

[21] *In librum «De causis»* lect.1: Opuscula, ed. MANDONNET, t.1 p.196.

[22] Cf. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinische Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts* (Münster in Westfalen 1916); *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* p.87-160.171-193 (Roma 1946).

[23] «Multa quae bene sonant in lingua graeca, in latina fortassis bene non sonant» *(Contra errores graecorum* pról.: Opuscula, ed.cit., t.3 p.280).

[24] «Errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae Doctoribus ut ea quae sunt fidei maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos: sicut patet quod sancti Doctores, qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae sicut Doctores sequentes; et simile de aliis contingit erroribus. Quod non solum in diversis Doctoribus, sed in uno egregio Doctorum Augustino expresse apparet. Nam in suis libris, quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt pelagiani, divinae gratiae adversantes» *(Contra errores graecorum* pról. p.279).

[25] *De veritate* q.21 a.4 ad 3; *De spiritualibus creaturis* a.9 ad 1; a.10 ad 8; *Summa Theologiae* 1 q.77 a.5 ad 3; q.84 a.5c; 2-2 q.23 a.2 ad 1. Véase a este propósito el sensato estudio de BOYER, S. I., *Saint Thomas et Saint Augustin,* en sus *Essais sur la doctrine de Saint Augustin* p.138-165 (París 1932).

[26] «Multoties enim in Logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum aliorum opinionem» *(De malo* q.1 a.1 ad 11). «Consuevit enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus,

Sometía, pues, sus lecturas a una severa crítica, no teniendo otra meta que la verdad: *veritatis unice amator* [27]; porque la verdad es algo divino—*veritas est quoddam divinum* [28]—; y conocer a Dios es el único fin de toda nuestra vida; *ut enim verbis Hilarii utar [De Trinitate* I 37], *hoc ego vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur* [29].

Saber lo que piensan los demás no es un fin en sí, sino un medio para mejor conseguir la posesión de la verdad. La historia por la historia no le interesa. De él es esta frase, que vale un mundo: *studium Philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* [30]. De la que es digno colofón esta otra: *non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis vel quid tu intelligas cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat* [31].

* * *

Nada más lejos de él que el eclecticismo o que el mero papel de compilador. Domina sus fuentes de información, las organiza, las completa y las perfecciona con su propio trabajo personal. Con ser tan respetuoso para con los demás y tan tradicional, Santo Tomás apareció ante sus contemporáneos como un novador y casi como un revolucionario. Revolucionario en Filosofía y en Teología, siendo creador de una nueva corriente doctrinal conocida con el nombre de *tomismo.*

Monseñor Martín Grabmann ha hecho justicia a esta cualidad de Santo Tomás cuando escribe: «En el modo y manera con que el Aquinatense aprecia y utiliza en detalle a Aristóteles y a sus comentaristas griegos, a la filosofía arábigo-judaica, a las fuentes neoplatónicas, a San Agustín y a los Padres de la Iglesia, a las obras de los antiguos escolásticos y de sus inmediatos predecesores y contemporáneos suyos, se manifiesta una gran dosis de objetividad y de circunspección científica sumamente equilibrada, una unión serena de respeto y de crítica inteligente, objetiva y no pocas veces histórica.

Cuanto más se investiga y se penetra en cada una de las cuestiones, como, por ejemplo, en la teoría del conocimiento y en la psicología, en la metafísica y teodicea, en la moral y en la mística y en la teología sacramentaria, a base de un análisis esmerado de las fuentes publicadas e inéditas, tanto más se aprecia y reconoce el fino y delicado modo con que el Santo ha sabido reunir en un hermoso tejido las variadas y dispersas hebras de elementos intelectuales anteriores, admirando la enorme fuerza intelectual que ha sido preciso desarrollar para dominar y armonizar todos esos materiales.

ponere exempla quae probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum» *(Summa Theol.* 1 q.48 a.1 ad 1).

[27] LEÓN XIII, encíclica *Aeterni Patris,* en J. BERTHIER, O. P., *S. Thomas Aquinas, «Doctor Communis» Ecclesiae* t.1 n.208 p.189.

[28] *In I Ethicorum ad Nicomachum* lect.6 n.77.

[29] *Summa contra Gentiles* 1,2.

[30] *In I De caelo et mundo* lect.22 n.8.

[31] *Summa Theol.* 1 q.107 a.2c. Cf. ibid., q.12 a.8 ad 4.

El empleo de las fuentes por Santo Tomás no es mera enumeración ni yuxtaposición de las sentencias o pareceres de los otros de un modo rutinario y material, ni es tampoco un eclecticismo enfermizo, sino una penetración personal, elaboración y perfeccionamiento de los resultados obtenidos por anteriores indagaciones. Tomás transforma y valora ese enorme material de la tradición científica al servicio de la verdad certeramente avistada. La entelequia, la forma que da hechura, que ordena todos esos elementos extraños, que los asimila y vivifica, es el genio especulativo de Santo Tomás, independiente, creador de una síntesis superior en donde se coordinan y unifican todos los conocimientos verdaderos» [32].

Y del célebre profesor protestante R. Seeberg son estas palabras: «Santo Tomás fue el gran adalid del progreso entre los teólogos del siglo XIII, el que sometió más que ningún otro la tradición a severa crítica, transformándola. Pero en él fue tan vivo el amor de la ciencia como la devoción y adhesión a la doctrina de la Iglesia. Por eso creó un sistema en el cual se dan la mano de una manera verdaderamente admirable el más fuerte apego a la tradición conservadora de la Iglesia con las aspiraciones más audaces de nuevas conquistas científicas. Este gran teólogo iba, en realidad, al frente del progreso filosófico, siendo al mismo tiempo el más recio defensor de la tradición de la Iglesia» [33].

La Teología tradicional, heredada del siglo XII y codificada en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, era hostil al uso de la razón en la explicación de los dogmas, contentándose con reunir y ordenar los testimonios de los Padres, particularmente del mayor de todos ellos, San Agustín. Los excesos de Roscelín, de Gilberto de la Porrée y de Abelardo les habían prevenido contra el uso de la Dialéctica, que ellos consideraban como una especie de racionalismo, sustituyendo en su lugar un cierto misticismo piadoso y contemplativo derivado de San Bernardo y cultivado con brillantez por Ricardo y por Hugo de San Víctor.

Por otro lado, la invasión de la *Física,* de la *Metafísica* y de la *Etica* de Aristóteles, envueltas en comentarios y exposiciones de árabes y judíos, les hizo todavía más cautos en los primeros decenios del siglo XIII. Recuérdense las prohibiciones de 1210—Concilio de Sens—y las del Legado pontificio Roberto de Courçon (1215), excepción hecha de la *Lógica* y de la *Etica.* Gregorio IX renueva en 1231 las anteriores prohibiciones, pero con una atenuación importante, *donec corrigantur,* y encarga dicha corrección a una comisión de teólogos formada por Guillermo de Auxerre, Simón de Authies y Esteban de Provins. Mas la muerte prematura del primero dejó sin efecto tan sabia provisión [34].

[32] *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin,* traducción española de OCTAVIO N. DERISI, *La vida espiritual de Santo Tomás* p.147-148.

[33] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* t.3 p.138 (Leipgiz 1913), citado por M. GRABMANN, o.c., p.149.

[34] H. DENIFLE, O. P., *Chartularium Universitatis parisiensis* t.1 p.136-139.143-144; M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* p.42-133 (Roma 1941).

Entre tanto, la penetración de Aristóteles en la Universidad de París seguía su curso. La nación inglesa impuso en la Facultad de Artes la enseñanza no solo de la *Lógica,* sino también de los libros *De anima* (1252), y tres años más tarde (1255) anexionó a su programa todas las obras conocidas del filósofo griego, incluyendo la *Física* y la *Metafísica.* Y ciertos brotes de averroísmo indujeron a Urbano IV en 1263 a repetir la prohibición de Gregorio IX [35]. A pesar de ello, todos estudiaban y citaban a Aristóteles y a sus comentaristas árabes.

Los teólogos, como Alejandro de Hales y San Buenaventura, los aducen con frecuencia, aunque más bien a título de ornamento literario que a título de verdadero instrumento incorporado a la obra teológica doctrinal. El Doctor único en Teología y en Filosofía es San Agustín, o lo que ellos creían tal; pues admitían como auténticas varias obras apócrifas, como el libro *De spiritu et anima.* Todo el humano saber quedaba incorporado a la Teología y absorbido por ella, a pesar de ciertas protestas de distinción [36]. La Teología misma no era una ciencia propiamente dicha, sino una ciencia *secundum pietatem,* afectiva, contemplativa, mística.

Los filósofos, abusando de la autoridad de Aristóteles, a quien no sabían distinguir de las adherencias contraídas por el contacto con sus comentaristas y expositores árabes y judíos, se creían en posesión de la única y verdadera ciencia, sin preocuparse de sus repercusiones en el dogma y la moral cristianos, propugnando no sólo la distinción entre Filosofía y Teología, sino admitiendo también su separación y su oposición. Una misma cosa puede ser verdadera en Filosofía y falsa en Teología, y el filósofo como tal no debe tener en cuenta para nada las enseñanzas de la fe. La autonomía y autosuficiencia de la Filosofía eran absolutas.

* * *

San Alberto Magno fue quien primero se dio cuenta de la necesidad de revisar a fondo las posiciones de los unos y de los otros. La Filosofía debía cultivarse sobre bases más amplias, no contentándose con Aristóteles sólo ni con sólo Platón, sino procurando armonizar entre sí lo verdadero de ambos en una síntesis nueva y superior: *Scias quod non perficitur homo in Philosophia nisi in scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis* [37]. La iluminación de lo alto

[35] DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.227-230.277-279.427-428; P. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant* [2]*:* Les Philosophes Belges, t.6 n.27-63: *De l'action d'Aristote sur la formation des courants doctrinaux du XIIIe siècle* (Louvain 1911).

[36] «Tota sapientia Philosophiae nihil est sine sapientia fidei christianae» (ROGER BACÓN, O. F. M., *Opus tertium* c.15, ed. J. S. BREWER, *Fratris Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita* p.53, London 1859). «Sapientia Philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis» (o.c., c.23 p.74). Sobre este punto pueden consultarse, entre otros, P. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant* I c.9 p.239-248; F. EHRLE, S. I., *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII:* Xenia Thomistica, t.3 p.517-588; E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure* p.30-38.88-118 (París 1929); *Le thomisme* [3] p.54-57 (París 1927).

[37] *Metaphysica* l.1 tr. 5 c.15: Opera, ed A. BORGNET, t.6 p.113a.

debía conjugarse con la experimentación de lo bajo y sensible, mediante la teoría de la abstracción. Con ella quedaba echado el puente de unión entre San Agustín, representante del platonismo, y Aristóteles. Las adherencias árabes y judías del nuevo Aristóteles podían aceptarse en la medida en que cabía reducirlas al platonismo agustiniano y al empirismo aristotélico, respetando siempre y ante todo los dogmas de la fe.

La Teología, asimismo, debía también ampliar sus bases, sirviéndose de la Filosofía, ya depurada y mejor cultivada, además del argumento tradicional de autoridad. Sin dejar de ser una ciencia *secundum pietatem* y más afectiva que especulativa, debía revestirse de la técnica que le ofrecía una Filosofía mejor elaborada y más adaptable a su servicio. Revestida de esa coraza y equipada con sus armas, que ella debe utilizar en servicio de la verdad revelada, la Teología se convierte en *armatura fortium* [38], no como simple ornato de ostentación, sino con la eficacia de un fuerte armado. De esta suerte, sin quedar absorbida la Filosofía por la Teología ni tampoco enfrentada con ella, quedaba abierto el campo a su mutua armonía y colaboración, con beneficio para ambas y para toda la humana cultura.

Ideal genial que el santo Obispo de Ratisbona llevó adelante con laboriosidad incansable y defendió con tesón teutónico contra toda clase de adversarios de dentro y de fuera de su Orden. El teólogo puede y debe usar de la Filosofía como auxiliar suyo, no como principal y dominante: *Aliae autem* [scientiae philosophicae] *famulantur ei in quantum ipsa* [Theologia] *utitur eis ad suum obsequium* [39]. Por lo tanto, *sicut secundariae induci possunt, et sunt valde utiles...; quamvis quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum Philosophiae, et maxime in Praedicatoribus ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in his quae ignorant* [40]. Pero, hombre de más erudición que originalidad y de más curiosidad que penetración, no logró dominar plenamente todos los vastísimos materiales que había acumulado; falto de crítica y de verdadera síntesis, no consiguió evitar un cierto eclecticismo que traduce, sin pretenderlo ni quererlo, un espíritu de compilador.

* * *

Su plena realización estaba reservada a su discípulo predilecto, Santo Tomás. Ante los ojos de la misma Santa Sede, y estimulado y aprobado por ella, emprendió el Santo una revisión completa del *corpus aristotelicum.* En lugar de trabajar sobre el Aristóteles transmitido en infieles traducciones y glosado por los árabes y judíos, como hizo su Maestro, procuró aislarlo de todas sus adherencias y purificarlo de todas sus incorrecciones, gracias a una traducción directa y fiel de su amigo Guillermo de Moerbeke, hecha sobre los mejores manuscritos

[38] «Armatura autem fortium est syllogismus et similitudo congrua, quibus progredimur in hac scientia» *(In I Sent.,* expositio prologi: Opera, t.25 p.8b).

[39] *In Epistolas B. Dionysii Areopagitae* epist.7 § 1 dub.unic. ad 4: Opera, t.14 p.907b. Cf. in epist.9 § 10 dub.unic. ad 4; ibid., p.1003b-1004a.

[40] O.c., epist.8 § 2 dub.unic. c. p.910a.

griegos. Y sobre tal base emprendió un comentario literal de sus obras principales, verdadero modelo en su género por su sagacidad y exactitud, que le mereció el título de *Expositor* por excelencia [41] y aún hoy provoca la admiración de los críticos, como Brentani, Hertling, Rolfes, Colle [42], no omitiendo corregirlo y rectificarlo cuando se separa del dogma cristiano [43] o cuando le parecía que se había equivocado [44].

Admite el Santo la doctrina aristotélica del origen de nuestro conocimiento, de los universales, de la teoría de la ciencia, del acto y de la potencia, del alma como forma substancial del cuerpo, de la analogía del ser. Pero la eleva y completa con elementos provenientes de los neoplatónicos y de los árabes a través de San Agustín, del Pseudo-Dionisio, de Proclo, de Boecio y de Avicena, no sin haberlos pasado antes por el tamiz de su propio pensamiento.

La doctrina de la participación, la de la creación, la del Acto Puro, la de la composición de esencia y existencia, y de esencia, potencias y operaciones en todo ser creado, son otros tantos complementos de la Filosofía de Aristóteles y perfectamente ensamblados en ella, con pleno dominio de los materiales ajustados.

Un estudio profundo y detenido de las obras de Aristóteles y de San Agustín le descubrió, detrás de la letra, el verdadero espíritu de ambos, que no era antitético ni antagonista, sino perfectamente armonizable en el fondo, como todos los fragmentos de verdad. Se apoderó, pues, de él, y, elevándolo al cubo con el empuje de su propio genio, logró reunir en una síntesis propia y personal, pero muy superior, cuanto de bueno y sano habían dicho aquéllos, poniendo como base la experiencia y la técnica aristotélicas, y como remate, las geniales intuiciones agustinianas, enriquecidas con aportaciones personales de los más subidos quilates [45].

Síntesis grandiosa que hizo sufrir hondas transformaciones a los elementos ensamblados con no pocas ni leves rectificaciones, pero que respondía a las exigencias de una verdadera Filosofía perenne, a que aspiraron siempre Aristóteles y San Agustín. En este sentido profundo y verdadero fue Santo Tomás más aristotélico y más agustiniano que

[41] «In exponendo autem litteraliter Aristotelem non habuit aequalem: unde a philosophis *Expositor* per excellentiam nominatur» (LUIS DE VALLADOLID, *Brevis historia Conventus Parisiensis fratrum Praedicatorum*, ed. MARTÈNE ET DURAND, O. S. B., *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio* t.6 col.561, París 1729).

[42] Cf. M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin:* Mittelalterliches Geistesleben, p.266-314 (München 1926); O. MAZZELLA, *San Tommaso e Aristotele:* Acta Hebdomadae Thomisticae, p.44 (Roma 1924).

[43] Véase, por ejemplo, *In VIII Physicorum* lect.2 n.16; lect.3 n.1.

[44] Cf. DOM. VALFREDI, O. P., *Commentarius Apologeticus de usu Philosophiae in theologicis Divi Thomae* p.67.89-91 (Genuae 1777); S. TALAMO, *L'Aristotelismo della scolastica nella Storia della Filosofia*[3] p.156-157.162-170-171 (Siena 1881); O. MAZZELLA, *San Tommaso e Aristotele:* Acta Hebdomadae Thomisticae, p.45.

[45] Cf. Cardenal C. LAURENTI, *San Tommaso Dottore e Santo:* Acta Hebdomadae Thomisticae, p.231; E. GILSON, *L'idée de philosophie chez Saint Augustin et chez Saint Thomas d'Aquin:* Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, p.83 (Roma 1931).

los aristotélicos y agustinianos de todos los tiempos, y el más grande discípulo y continuador de ambos que han conocido los siglos.

Como dice hermosamente el Cardenal Laurenti, «Agustín, que conoció y admiró los libros lógicos de Aristóteles, no parece que conociese los libros físicos y metafísicos. De haberlos conocido, es seguro que los hubiera iluminado con su pensamiento, y quizá se hubiera anticipado en ocho siglos la síntesis que delineó la inteligencia soberana de Santo Tomás» [46]. Pero el hecho es que nuestro Santo la realizó insuperablemente. Monseñor Grabmann ha escrito con razón: *Opus saeculare et aere perennius, quod exegit Aquinas, est synthesis inter Augustinum et Aristotelem* [47]. Filosofía autónoma, perfectamente distinta de la Teología, pero en pleno acuerdo con el dogma: *une philosophie chrétienne au sens plein du mot, sans cesser d'être une philosophie au sens plein du mot,* según frase lapidaria de Esteban Gilson [48].

Los dos primeros libros de la *Summa contra Gentiles* y las Cuestiones disputadas *De Veritate, De Potentia, De Anima* y *De Spiritualibus Creaturis* son su más acabada expresión y la realización más perfecta del ideal de una verdadera y auténtica Filosofía; porque «la Filosofía de Santo Tomás es el punto culminante de una lenta y laboriosa ascensión del pensamieno humano» [49] y «la síntesis filosófica más perfecta que ha creado el humano ingenio» [50], «la síntesis de una filosofía perenne» [51].

* * *

La Teología debía aprovecharse de un instrumento tan útil para la mejor defensa y explicación de los dogmas. Dirigida y elevada por la fe, que busca una cierta penetración de su objeto, le servirá de medio para conseguirla. Gracias a este uso de la Filosofía, la Teología se constituye en verdadera y auténtica ciencia, sin menoscabo de su afectividad y de su elevación. La mayor inteligencia de los misterios, que procura la Teología, no será puramente mística y subjetiva, sino también científica y objetiva. Pero no debe limitarse al uso de la gramática y de la dialéctica, como era corriente en las escuelas antes de Santo Tomás, sino que debe utilizar todas las ciencias sin temor alguno, sobre todo la Psicología, la Etica y la Metafísica: *Theologia, in quantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis* [52].

[46] Cardenal C. LAURENTI, *S. Agostino e S. Tommaso:* Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, p.209-210 (Roma 1931).

[47] *De quaestione «Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum» inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi medii aevi agitata:* Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, p.139.

[48] *L'idée de philosophie chez Saint Augustin et chez Saint Thomas d'Aquin:* Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, p.84.

[49] Cardenal C. LAURENTI, *San Tommaso Dottore e Santo:* Acta Hebdomadae Thomisticae, p.222.

[50] O. MAZZELLA, *San Tommaso e Aristotele:* Acta Hebd. Thomisticae, p.50.

[51] O. MAZZELLA, o.c., p.49.

[52] SANTO TOMÁS, *In I Sent.* dist.22, expositio textus, ed. P. MANDONNET, p.543 (París 1929).

Teniendo en cuenta, sin embargo, que *in quantum Sacra Doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium sed propter rationem dictorum: unde bene dicta recipit, et alia respuit*[53].

De esta suerte, la Teología resulta más compleja y difícil, pero también mucho más rica y fecunda. Basta comparar los comentarios de Santo Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo con otras obras similares de sus predecesores y contemporáneos para darse cuenta de la distancia que los separa. Con Santo Tomás comienza de veras una nueva época de la Filosofía y de la Teología; el cambio sufrido por ellas fue, en realidad, profundo y gigantesco. La colaboración de la fe y de la razón en la obra mancomunada de la ciencia teológica quedaba asegurada para siempre, por estar fundada sobre bases inconmovibles.

Y todo ello revestido de un forma literaria concisa y transparente, sencilla y elegante, serena y vigorosa, y expuesto con un orden tan acabado que parece obra de una inteligencia sobrehumana.

Sucede con frecuencia que las inteligencias superiores y geniales no son capaces de adaptarse a las mediocres o inferiores. Santo Tomás tiene el don de saberse adaptar a todas. Lo mismo escribe opúsculos o compendios para los estudiantes que disputas o disertaciones para los maestros. Preocupado únicamente de la verdad, emplea las oraciones enunciativas y prescinde de las metáforas y de todo lenguaje figurado, que es más propio de la retórica que de la ciencia: *dicere enim aliquid per metaphoras pertinet ad poëtas..., sed tamen sic aliquid dicere non sufficit ad cognoscendam naturam rei, quia res naturalis per similitudinem quae assumitur in metaphora, non est manifesta*[54]. Conforme a lo cual dijo bellamente San Alberto Magno: *poëtae non sunt philosophi nisi secundum quid*[55]. Su lenguaje es el modelo más acabado que se conoce de estilo didáctico:

> *Stylus brevis, grata facundia;*
> *celsa, clara, firma sententia*[56].

Con razón se le ha comparado a un mar inmenso y tranquilo adonde afluyen las aguas de todos los continentes. Deja irse al fondo todas las impurezas arrastradas, y en sus aguas sosegadas se transparenta como en un espejo terso el azul de los cielos y el concierto de sus astros[57].

[53] SANTO TOMÁS, *In librum Boethii «De Trinitate»* q.2 a.3 ad 8: Opuscula, ed. P. MANDONNET, t.3 p.53 (París 1927).

[54] SANTO TOMÁS, *In II Meteorologicorum* lect.5 n.4. Cf. *In II Post. Anal.* lect.16 n.8.

[55] SAN ALBERTO MAGNO, *In Epistolas B. Dionysii Areopagitae* epist.7 § 2, expositio textus: Opera, ed.cit., t.14 p.916b.

[56] *Breviarum Ord. Praed.*, in festo S. Thomae Aquinatis, resp.4.

[57] O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus* III 2 p.458, citado por M. GRABMANN, en *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, trad. española de A. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., p.44 (Salamanca 1918).

SECCION TERCERA

Autoridad doctrinal de Santo Tomás

Al hablar de la autoridad doctrinal de Santo Tomás, como de la de cualquier otro Doctor de la Iglesia, cabe distinguir la autoridad científica y la autoridad canónica. La autoridad científica depende del valor intrínseco de su saber y de sus obras; la canónica depende de su conformidad con la divina revelación y de su aprobación y recomendación por la Iglesia católica, que es maestra infalible de la verdad revelada. De ésta habla el Santo cuando dice que la autoridad de la Iglesia es mayor que la de cualquier Doctor, por grande que sea, puesto que la recibe de ella: *ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris*[1]. Y cuando ambas se juntan en grado superlativo, la autoridad resultante es máxima.

En nuestro Santo se aúnan las dos en grado eminente. Por lo que acabamos de decir al tratar de sus obras, puede vislumbrarse algo de su autoridad científica, que salió acrisolada y triunfante por su propia virtud de la terrible prueba a que la sometieran sus adversarios por espacio de cincuenta años, es decir, desde su preciosa muerte hasta su elevación a los altares, como veremos en seguida más detalladamente. Su autoridad dogmática sigue en orden ascendente desde su canonización hasta nuestros días.

Al exponer una y otra, trataremos de evitar toda exageración y juicio personal, limitándonos a exponer fielmente lo que dan de suyo los documentos. Siguiendo, pues, la consigna de Pío XI[2], reiterada por Pío XII[3], no pretendemos darle más autoridad que la que le da la misma Iglesia, pero tampoco queremos darle menos.

1. Desde su muerte hasta su canonización (1274-1323)

La gran novedad y originalidad de doctrina y de método que hemos notado en Santo Tomás provocó, como era de suponer, diversos sentimientos y apreciaciones opuestas durante su vida y después de su muerte.

Nadie ponía en duda su gran santidad y su extraordinario talento. Cuando apenas contaba treinta años (1256) le llamó Alejandro IV *vir morum honestate conspicuus ac thesaurum litteralis scientiae per Dei gratiam assecutus*[4]. Tres años más tarde, Gerardo de Frachet lo

[1] *Summa Theologiae* 2-2 q.10 a.12c.

[2] Encíclica *Studiorum Ducem*, de 29 de junio de 1923: «Ne quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia» (AAS 15 [1923] 324).

[3] «Neque ullus privatus se in Ecclesia pro magistro gerat» [*Sermón* pronunciado el 24 de junio de 1939 ante todos los estudiantes eclesiásticos de Roma (AAS 31 [1939] 247)].

[4] DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.307.

califica de *excellentis scientiae et Ordinis magna columna*[5]. Siger de Brabant lo equipara en Filosofía a San Alberto Magno [6], que era la máxima autoridad en estas materias [7], y Roger Bacón los llama las dos modernas celebridades: *moderni gloriosi*[8]. Y en Teología reconocieron su autoridad excepcional los Maestros de la Escuela parisiense cuando, al discordar sobre el modo de explicar la existencia de los accidentes eucarísticos sin propio sujeto y las dimensiones del cuerpo de Cristo en el Sacramento, le rogaron que expusiese su opinión y se sometieron a su fallo [9].

Conocidos son también el extraordinario sentimiento que manifestó la Facultad de Filosofía de París al tener noticia de su muerte, y los grandes elogios que le tributó, llamándole lucero de la mañana, luz y esplendor del mundo, sol del universo, con cuya desaparición ha sufrido la Iglesia una pérdida inconmensurable; don singular de Dios al mundo y gran explorador de los secretos de la naturaleza: *stellam matutinam praeeminentem in mundo, iubar et lucem saeculi, immo, ut verius dicamus, luminare maius quod praeerat diei... Plane, non irrationabiliter iudicamus Solem suum revocasse fulgorem et passum fuisse umbrosam ac inopinatam eclypsim, dum toti Ecclesiae tanti splendoris radius est subtractus. Et licet non ignoremus Conditorem naturae ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nihilominus si antiquorum philosophorum auctoritatibus vellemus inniti, eum videbatur specialiter posuisse natura ad elucidanda ipsius occulta*[10].

En los mismos sentimientos abunda una elegía compuesta a raíz de su muerte, en la que se le celebra como lucero del alba, sol del universo, medicina del mundo, vaso y apóstol de la divina gracia, salvador de las Ordenes religiosas, martillo de los herejes, escudo de la Iglesia, gema de santidad, flor de los Doctores, abismo de ciencia

[5] *Vitae fratrum Ord. Praed.* p.4.ª c.17 § 3 p.201, ed. B. REICHERT (Lovaina 1896).

[6] «Praecipui viri in Philosophia Albertus et Thomas» *(Quaestiones de anima intellectiva* q.3, ed. MANDONNET, O. P., en *Siger de Brabant*[2] [Les Philosophes Belges] t.7 p.152).

[7] «Pro auctore allegatur... Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroes allegantur in scholis, sic et ipse: et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina. Nam Christus non pervenit ad hoc, cum et ipse reprobatus fuerit cum sua doctrina in vita sua» (ROGER BACÓN, O. F. M., *Opus tertium* c.9 ed.cit. p.30). A él se refieren estos versos de ENRIQUE DE WÜRZBURG en su poema *De statu curiae,* de 1261-1263, citados por A. WALZ, O. P. *(San Tommaso d'Aquino* p.124):

Est hic aliquis, qui si combusta iaceret,
inventor fieret, Philosophia, nove.
Erigeret meliori modo novus editor illam,
vinceret et veteres artis honore viros.

Es, en realidad, lo mismo que decía el referido ROGER BACÓN: «iste per modum authenticum scripsit libros suos, et ideo totum vulgus insanum allegat eum Parisius, sicut Aristotelem, aut Avicennam, aut Averroem, et alios auctores» (o.c., p.31); «ipse est principalis in re» (ibid.).

[8] *Liber communium naturalium* c.5, ed. R. STEELE, *Opera hactenus inedita Rogeri Bacon* fasc.2-4 p.11.

[9] TOCCO, *Vita...* c.52: Fontes, p.125-126.

[10] Fontes, p.584.

bíblica, ejemplar de la Filosofía, lumbrera de la Teología, fundamento doctrinal de toda la Iglesia, sostén y ornamento de todos los Doctores, nuevo Salomón que todo lo ilustra y escudriña, más fuerte que Sansón y más temible que Gedeón, que con su doctrina eminente ha disipado las tinieblas de Egipto y desenmarañado las confusiones de Babilonia; doctor por excelencia de la Iglesia y del mundo entero, palacio de la Sabiduría, pregón de las glorias de María, luz de la Filosofía y de la Teología, estrella de santidad, sol del mundo y luz de los pueblos.

Hic ut stella matutina,
ut solaris radius,
verbo, vita et doctrina
praefulsit Parisius;
cura dedit hunc divina
velut iubar clarius.
....
Hic fit mundi medicina,
salutaris nuntius,
servat fratres a ruina
magister egregius.
Hic fuit haereticorum
singularis malleus,
promotor Praedicatorum,
Ecclesiae clypeus,
gemma morum, flos doctorum,
mente vir aethereus.
....
Exemplar philosophorum...,
lucerna Theologiae,
scriptis admirabilis.
....
Fundamentum, documentum totius Ecclesiae,
fulcimentum, ornamentum doctorum militiae,
dat talentum, dat augmentum fortis stans in acie,
vas divinae gratiae.
....
Dux patriae, dux Ecclesiae,
fit Doctor honoris.
....
Aula Sophiae, praeco Mariae
morte gravatur,
Philosophiae, Theologiae
lux tumulatur.
....
Stella fuit morum,
sol mundi, lux populorum [11].

Y encarándose con la muerte, que quebró el hilo de su preciosa vida, la apostrofa con vehemencia:

... mors dura,
mors impia, mors peritura [12].

[11] Fontes, p.286-288.

[12] Fontes, p.588.

San Alberto Magno se entusiasmaba hablando de su discípulo predilecto, a quien prodigaba alabanzas y ponderaciones extraordinarias: *laudes gloriosas et excelsas; commendationes eximias, gloriosas et excelsas* [13]. Entre otras, decía de él que era la flor y honra del mundo, *flos et decus mundi,* y el hombre más sabio después de su tiempo hasta el fin del mundo, sin temor de ser superado por nadie, cuyos escritos brillan sobre todos los demás por su pureza y su verdad: *tanquam veritate fulgentia et sanctitate; in scriptis suis imposuit finem omnibus laborantibus usque ad finem saeculi, et quod omnes deinde frustra laborarent* [14].

Y sus discípulos lo ensalzan a porfía. Remigio dei Girolami le llama luz de nuestros ojos y corona de nuestra cabeza [15], mar sin fondo ni riberas, águila del pensamiento, espejo de santidad, que lo mismo revestía amor de verdadero hermano que entrañas de madre verdadera y espíritu de verdadero apóstol que practica lo que dice [16]; doctor de los doctores y santo de los santos:

Doctor doctorum
sanctusque cacumine morum [17].

Bombolonio de Bolonia lo cita como Doctor venerado y admirable [18], lo mismo que Ramberto dei Primadizzi [19], que además le llama *Doctor egregius,* en quien se condensan San Agustín, San Anselmo, Boecio y Ricardo de San Víctor [20]. Tolomeo dei Fiadoni lo aduce siempre en estos términos: *ut dicit praeclarus Doctor Thomas* [21], *praeclarissimus Doctor frater Thomas* [22], *illustrissimus Doctor frater Thomas* [23], al igual que a San Alberto [24] y a los más grandes Doctores de la Iglesia, como Orígenes, San Basilio, San Gregorio Nacianzeno, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno y San Agustín [25], llegando a escribir: *nostri moderni philosophi et praeclari Doctores fidei orthodoxae, inter quos summi Albertus et Thomas* [26]. Y después de enumerar sus obras, concluye: *quid plura? Arca fuit Philosophiae et Theologiae. Et admirandum quod tantum scribere potuit, quia parum vixit*

[13] Así lo refiere BARTOLOMÉ DE CAPUA habérselo oído decir a fray Hugo Borgognoni de Luca, Provincial de la Provincia Romana *(Proceso napolitano de canonización* n.82: Fontes, p.383).
[14] Ibid., p.382-383.
[15] G. SALVADORI, *I sermoni d'occasione, le sequenze e ritmi di Remigio Girolami Fiorentino:* Scritti vari di filologia a Ernesto Monaci, p.480 (Roma 1901). Citado por M. H. LAURENT, O. P.: Fontes, p.589 nota 3.
[16] Fontes, p.589.
[17] Fontes, p.589.
[18] Citado por M. GRABMANN, *Die italianische thomistenschule des XIII und beginnenden XIV Jahrhunderts:* Mittelalterliches Geistesleben, p.339 (München 1926).
[19] GRABMANN, o.c., p.351-352.
[20] GRABMANN, ibid.
[21] *Exaemeron* p.16.35.45.46.48.62.64.90.140.152, ed. P. MASETTI, O. P. (Siena 1880).
[22] O.c., p.102.106.195.
[23] O.c., p.170.173.179.
[24] O.c., p.19.81.199.205.
[25] O.c., p.62.
[26] O.c., p.19.

respectu aliorum doctorum [27]. Y Guillermo de Tocco lo exalta como Doctor admirable y órgano de la divina sabiduría: *Doctor mirabilis* [28]; *erat enim divinae sapientiae organum, per quod Deus suum voluit revelare secretum* [29]. Siendo verdaderamente notable que pudiera escribir tanto y tan profundo y original en tan poco tiempo, cuando un hombre, por mucho talento que posea y aunque dedique a su estudio toda su vida, no puede llegar a comprenderlo perfectamente [30]. Y su doctrina es tan fecunda y poderosa, que no sólo sirve para refutar victoriosamente los errores de su tiempo, sino también para rebatir todos los errores venideros: *tot quot potuissent succrescere* [31].

* * *

Sin embargo, fueron los teólogos quienes se alarmaron de su novedad, acogiendo su doctrina con recelo y hasta con abierta hostilidad. La introducción del uso de la Filosofía en la ciencia sagrada les parecía no solamente una secularización, sino una verdadera profanación y corrupción de la misma. San Alberto Magno había tenido que sufrir críticas similares, que él rechazó con frase airada [32]. Pero, en realidad, la oposición de los teólogos de París y de Oxford se centró en Santo Tomás.

Como indicamos anteriormente [33], por Pascua de 1270 los teólogos de París, con el Obispo Esteban Tempier a la cabeza, impugnaron violentamente algunas de sus doctrinas, en particular la tesis de la unidad de la forma substancial en el hombre, distinguiéndose por su violencia el famoso Juan Peckham. El de Aquino respondió tranquila y satisfactoriamente a sus adversarios, logrando no verse envuelto en la condenación de ciertas proposiciones defendidas por Siger de Brabant y sus secuaces [34].

Pero la situación se agravó después de su marcha de París y de su muerte. La condenación de 1270 no había calmado los ánimos de los filósofos, que continuaban agitándose y exasperaban la suspicacia y la hostilidad de los teólogos y conservadores. Llegado a oídos del Papa Juan XXI—el célebre Pedro Hispano—tal estado de cosas, éste encargó (18 de enero de 1277) al Obispo Tempier de hacer una encuesta y de darle cuenta de su resultado. Mas el Obispo, de carácter vehemente y autoritario, no se limitó al papel de informador, sino que, reuniendo la Facultad de Teología, les propuso una serie de doscientas diecinueve proposiciones, atropellada y desordenadamente dispuestas, como vitandas y condenables, requiriendo y forzando auto-

[27] *Historia Ecclesiastica* l.22 c.15, citado por P. MANDONNET, O. P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*[2] p.59 (Fribourg 1910).
[28] TOCCO, *Vita...* c.15: Fontes, p.82.
[29] O.c., c.39 p.112.
[30] TOCCO, o.c., c.39 p.112-113.
[31] O.c., c.21 p.95.
[32] «Tamquam bruta animalia blasphemant in his quae ignorant» *(In Epistolas B. Dionysii Areopagitae* epist.8 § 2 dub.unic. c.: Opera, t.14 p.910a).
[33] Supra, p.33s.
[34] DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.486-487.

ritariamente su voto [35]. Entre ellas había algunas de Santo Tomás, otras de Gil de Roma y otras de Roger Bacón, siendo su inmensa mayoría las de los llamados averroístas. Y para que más clara apareciese su parcialidad contra el gran teólogo de Aquino, se promulgó el decreto de condenación el día 7 de marzo de 1277, tercer aniversario de su santa muerte. Aquello no fue un juicio, sino un atropello. San Alberto Magno, a pesar de sus años y de sus achaques, hizo un viaje *ex professo* desde Colonia a París para protestar de semejante procedimiento y defender a su discípulo predilecto [36].

Otro acto parecido, y de común acuerdo, se preparaba en Oxford por el Arzobispo de Cantorbery, Roberto Kilwardvy, enemigo declarado de la nueva Teología, el cual condenó una nueva serie de treinta proposiciones (18 de marzo de 1277), varias de ellas tomistas, y concedió once días de indulgencia a quien las impugnase [37].

Alentado con este resultado, Tempier se disponía a proceder más adelante en sus censuras contra la doctrina de Santo Tomás, convocando al efecto a los Maestros que habían preparado la lista del 7 de marzo; pero el Colegio Cardenalicio, que gobernaba la Iglesia durante la vacante de la Sede Apostólica por la muerte de Juan XXI (20 de mayo de 1277), le paró los pies, prohibiéndole terminantemente ocuparse más de aquel asunto hasta nueva orden. Al mismo tiempo, Pedro de Conflans, Arzobispo de Corinto, que residía en la Corte pontificia, hizo saber a Kilwardvy su profundo disgusto por el atropello cometido [38].

Los franciscanos, a su vez, apegados a la antigua usanza, tomaron parte preponderante en la oposición, echando leña al fuego. Guillermo de la Mare publicó un *Correctorium fratris Thomae* (1278-1279), en el que impugna *ex professo* nueve artículos de sus comentarios sobre el primer libro de las *Sentencias,* otros nueve de sus *Cuodlibetos,* otros tantos de sus Cuestiones *De veritate,* diez de su Cuestión *De Anima,* cuatro de sus Cuestiones *De potentia,* uno de sus Cuestiones *De virtutibus* y setenta y seis de su *Suma Teológica.* Esta obra fue poco después (1282) aprobada y recomendada por el Capítulo general de su Orden celebrado en Estrasburgo, al mismo tiempo que se prohibía a sus religiosos poseer y leer la *Suma* de Santo Tomás, excepción hecha de un pequeño grupo de lectores más capacitados

[35] «Non consilio magistrorum, sed capitositate quorundam paucorum» (GIL DE ROMA o COLONNA, citado por MANDONNET en *Siger de Brabant* [Les Philosophes Belges, t.6] p.216 nota 5).
[36] BARTOLOMÉ DE CAPUA, refiriéndose a lo oído de Hugo de Borgognoni (*Proceso...* n.82: Fontes, p.382-383).
[37] DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.560 nota 3.
[38] «Mandatum fuisse dicitur eidem Episcopo [Roberto de Kilwardvy] per quosdam romanae curiae Dominos reverendos ut de facto illarum opinionum supersederet penitus, donec aliud reciperet in mandatis» (JUAN PECKHAM, carta de 7 de diciembre de 1284, en DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.558-560.625. Véase sobre este punto P. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant*[2]: Les Philosophes Belges, t.6 p.231-235; D. CALLUS, O. P., *The condemnation of St. Thomas at Oxford,* ed. de *The Aquinas Society of London,* Aquinas-Papers, n.5 (Oxford 1946).

y a condición de acompañarla siempre del referido *Correctorium* [39]. Y Juan Peckham, que sucedió a Kilwardvy en el Arzobispado de Cantorbery, quiso imponer a pura fuerza la censura de su predecesor [40].

* * *

Mas esta ofensiva violenta no logró disminuir en lo más mínimo el prestigio y la autoridad doctrinal de Santo Tomás, antes bien parece que provocó una reacción contraria, conquistándole nuevos adeptos. El famoso Godofredo de Fontaines decía que el acto de Tempier debía corregirse, porque condenaba proposiciones entre sí contradictorias y porque escandalizaba y perjudicaba a estudiantes y profesores, privándoles de aprender la doctrina utilísima de un Doctor tan excelso como fray Tomás: *detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis recentissimi et excellentissimi Doctoris, scilicet fratris Thomae* [41]. Gil de Roma estaba asombrado de semejante proceder. Los que impugnan sus escritos, aseguraba, se mueven por pura envidia y juzgan de lo que no entienden: son moscas que se lanzan contra la luz, cegadas por su resplandor, cumpliéndose en el caso presente aquellas palabras del salmo 75,5: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde* [42]. Y a su amigo y hermano de hábito el Beato Santiago Capocci de Viterbo le decía en París, cuando más arreciaba la lucha antitomista: si los dominicos quisieran, ellos solos poseerían la sabiduría, y los demás seríamos unos idiotas, con sólo retirar de la circulación los escritos de fray Tomás [43]. Por su parte, dicho Beato, que fue hombre eminentísimo en ciencia y santidad [44], siendo Arzobispo de Nápoles repetía con frecuencia a su amigo Bartolomé de Capua, Protonotario del reino de Sicilia: Creo sinceramente delante de Dios—*in fide et Spiritu Sancto*—que nuestro Salvador y Doctor de la Verdad envió en primer lugar para iluminar al mundo y a la Iglesia universal al Apóstol San Pablo, después a San Agustín y en nuestro tiempo a fray Tomás, a quien no sucederá otro astro de igual magnitud hasta el fin del mundo: *quod Salvator noster, Doctor Veritatis, pro illuminatione orbis et universalis Ecclesiae misisset Paulum Apostolum, et postea Augustinum, et novissimo tempore dictum fratrem Thomam, cui usque ad finem saeculi non credebat alium successurum* [45]. Porque, efectivamente, en sus escritos se en-

[39] «Generalis Minister [Bonagratia Fielci] imponit ministris Provincialibus quod non permittant multiplicari *Summam* fratris Thomae nisi apud Lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Guillelmi de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis: et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos saeculares» (Fontes, p.424-425).
[40] *Fontes vitae S. Thomae* p.647-648. Cf. D. CALLUS, O. P., o.c.
[41] *Utrum episcopus parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos,* ed. M. H. LAURENT, O. P., en Revue Thomiste 35 (1930) 279-279.
[42] TOCCO, *Vita...* c.40: Fontes, p.113.
[43] Oído contar por dicho Beato a BARTOLOMÉ DE CAPUA, según refiere éste en el *Proceso de canonización* n.83: Fontes, p.383-384.
[44] DAVID GUTIÉRREZ, O. S. A., *De B. Iacobi Viterbiensis, O. E. S. A., vita, operibus et doctrina theologica* (Roma 1939).
[45] B. DE CAPUA, *Proceso de canonización* n.83: Fontes, p.383.

cuentra toda la verdad, toda la luz, toda la claridad, toda la facilidad y todo el método para llegar ordenadamente a una ciencia perfecta: *in scriptis ipsius inveniuntur communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina cito perveniendi ad perfectam intelligentiam* [46]. De joven y discípulo de Gil de Roma, se dejó impresionar por la condenación de Tempier y se había permitido impugnarlo [47]; pero aseguraba que, desde el momento en que le conoció mejor y empezó a gustar sus escritos, se hizo su discípulo entusiasta y no quería leer más que sus obras, pareciéndole dictadas por el mismo Espíritu Santo: *et dixit idem frater Iacobus ipsi testi quod, postquam gustavit dulcedinem eorumdem scriptorum, nunquam voluit videre alia scripta nisi originalia et scripta dicti fratris Thomae* [48]. Y añadía que nadie se haga la ilusión de dominar perfectamente la Teología si no sigue y se adhiere a la doctrina de fray Tomás, que señaló la senda para llegar a poseerla: *nulli sibi attribuant vel adscribant in Sacra Scientia aliquid plene scire nisi qui sequuntur et inhaerent scientiae et scriptis fratris Thomae de Aquino, qui viam aperuit intelligentibus ad sciendum* [49].

El propio Bartolomé de Capua, que había conocido y tratado al Santo, era del mismo parecer, fundándolo en tres consideraciones. Primera, porque es humanamente imposible que escribiese tantas y tan grandes obras—*tot magna scripta*—en tan breve tiempo, a no ser ayudado sobrenaturalmente por Dios. Segunda, porque sus escritos, a pesar de haber sido impugnado ferozmente por muchos y muy poderosos adversarios, nunca perdieron su autoridad, sino que más bien aumentó, siendo recibidos y acatados por todas partes: *scripta ipsius fratris Thomae, licet post eius mortem a multis et magnis impugnata fuerunt et reprehensionum morsibus attemptata, tamen nunquam decrevit eius auctoritas, sed semper invaluit, et difussa sunt ubique terrarum cum cultu et reverentia.* Tercera, porque se adaptan a toda clase de gentes y todos sacan provecho de ellos: *quilibet secundum modulum suae cogitationis seu capacitatis potest facile capere fructum ex scriptis eiusdem, et propterea etiam laici et parum intelligentes quaerunt et appetunt ipsa scripta habere* [50].

Lo mismo pensaba fray Alberto de Brescia, hombre de gran ciencia y santidad, que no salía de su asombro pensando cómo pudo el Santo llegar en tan poco tiempo a tan alto grado de virtud y de ciencia [51]. Y habiendo rogado con frecuencia a Dios, a la Virgen María y a San Agustín que se dignasen manifestarle la gloria de fray Tomás, se le aparecieron éste y San Agustín, el cual le dijo: He venido a manifestarte la doctrina y la gloria de fray Tomás, que está aquí conmigo;

[46] Ibid., p.384.
[47] DAVID GUTIÉRREZ, o.c., p.51-52.
[48] *Proceso de canonización* l.c., p.384.
[49] Oído al Beato por el caballero Pedro Grassi y referido por éste en el *Proceso de canonización* n.6: Fontes, p.274.
[50] *Proceso de canonización* n.83 p.384-385.
[51] Oído a Alberto por Fr. Antonio de Brescia y referido por éste en el *Proceso de canonización* n.66: Fontes, p.356.

ipse enim est filius meus, qui doctrinam apostolicam et meam in omnibus est secutus et Ecclesiam Dei sua doctrina illuminavit. Somos iguales en gloria, aunque él me excede en la aureola de la virginidad y yo le supero en la dignidad episcopal [52].

Y fray Esteban de Salanhac, en su Crónica inédita, escrita antes de 1278, dice de nuestro Santo: *frater Thomas de Aquino, Apulus, Doctor est egregius et famosus in orbe, qui plurima scripsit, cuius doctrinam sanam et lucidam totus Oriens et Occidens, sine invidia iudicando, amplectitur et miratur, et eam habere se gaudet et gloriatur. Ipsa namque tamquam lux splendens procedit et crescit usque ad perfectam diem, donec Lucifer oriatur; indeque hauriunt universi, et obtrectatores et aemuli in occulto* [53].

* * *

Los discípulos de Santo Tomás salieron, naturalmente, en su defensa, recogiendo el guante lanzado por Guillermo de la Mare. Así, entre 1280-1284 publicaron varias réplicas a su *Correctorium* con el título de *Correctorium «corruptorii» fratris Thomae,* entre ellos el de Ricardo Knapwell en Oxford y el de Juan Quidort en París [54], y sobre todo el *Apologeticum veritatis contra Corruptorium,* debido a la pluma de Ramberto dei Primadizzi [55]. Ricardo Knapwell le llama *Doctor venerabilis* [56], *Doctor eximius, cuius doctrina fulget Ecclesia,* y *cuius sermones sunt veritate pleni et Spiritu Veritatis instigante conscripti* [57], habiéndose dignado Dios ilustrarlo con el rayo de su Sabiduría *et super Ecclesiae candelabrum pro orbis terrarum instructione exaltare* [58].

La misma Orden de Predicadores, que se dio cuenta la primera del valor excepcional de la doctrina tomista, la hizo suya, como reconocía amargamente su gran adversario Juan Peckham—*quas fratres ipsi opiniones sui Ordinis esse dicunt* [59]—, y tomó las medidas oportunas para que todos sus religiosos la respetasen y acatasen. El Capítulo general de 1278, celebrado en Milán, envió a Inglaterra dos profesores con plenos poderes para proceder severamente contra los religiosos hostiles a la doctrina de fray Tomás [60]. El de París de 1279 ordena que se castiguen severamente los que se atrevan a hablar *de ipso vel scriptis eius irreverenter et indecenter,* por ser una cosa que

[52] Ibid., p.357. Lo mismo refiere TOCCO, *Vita...* c.21 p.95-96.
[53] Citado por J. BERTHIER, O. P., *S. Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae* t.1 p.LVI-LVII.
[54] RICARDO KNAPWELL, O. P., *Correptorium corruptorii «Quare»*, ed. P. GLORIEUX (Bibliothèque Thomiste, t.9, París 1927); JUAN QUIDORT DE PARÍS, O. P., *Correctorium Corruptorii «Circa»*, ed. J. P. MÜLLER, O. S. B. (Studia Anselmiana, fasc.12-13, Roma 1941).
[55] Editado por J. P. MÜLLER, O. S. B., en la colección Studi e Testi, vol.108 (Roma 1943). Sobre ellos y otros puede verse MANDONNET, O. P., *Les premiers travaux de polémique thomiste:* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 7 (1913) 46-70.245-262.
[56] O.c., a.1, *In I partem* p.5.
[57] Ibid.
[58] O.c., a.9, *In I Sent.* p.432.
[59] Carta de 7 de diciembre de 1284, en DENIFLE, *Chartularium...* t.1 p.625.
[60] *Fontes vitae S. Thomae* p.621.

de ningún modo puede tolerarse: *nec sit aliquatenus tolerandum* [61]. Lo mismo repite el de París de 1286, añadiendo esta ordenación: *districtius iniungimus et mandamus ut fratres omnes, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thomae de Aquino, recolendae memoriae, promovendam et saltem, ut est opinio, defendendam* [62]. El de Colonia de 1309 dispuso que su doctrina fuese la norma y guía de los estudios de la Orden: *volumus et districte iniungimus Lectoribus et Sublectoribus universis quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis Doctoris fratris Thomae de Aquino et in eadem scholares suos informent, et studentes in ea studere cum diligentia teneantur* [63]. Y concede a los estudiantes que residen fuera de sus Provincias, y no pueden subvenir de otra manera a sus necesidades, la licencia de enajenar sus libros con el permiso de su Prior y el visto bueno de sus profesores, excepto la Biblia y las obras de fray Tomás: *Biblia dumtaxat et fratris Thomae operibus exceptis* [64]. El de Metz de 1313 la celebra como *sanior et communior, et eam Ordo noster specialiter prosequi teneatur,* ordenando que ningún religioso sea enviado a París a recibir los grados académicos sino después de haber estudiado a Santo Tomás tres años por lo menos [65]. El de Bolonia de 1315 prohíbe a los conventos vender o enajenar las obras del Santo, a no ser que estuvieran duplicadas, y manda a las Casas de Estudio que se las procuren todas [66]. Los siguientes Capítulos generales fueron acentuando estas ordenaciones hasta nuestros días. Sabida es también la corrección y penitencia que impuso el Capítulo provincial de la Provincia Romana celebrado en Arezzo en 1315 a fray Humberto Guidi, Lector en Florencia, por haber menospreciado e impugnado la doctrina del Aquinatense: suspensión por dos años de su oficio de profesor y ayuno a pan y agua durante diez días [67].

Merced a estas disposiciones y, sobre todo, gracias a su propia virtud y excelencia, la doctrina de Santo Tomás no sólo resistió sin quebrantos la prueba, sino que salió de ella más pujante y avasalladora que nunca, llegando a traspasar las fronteras del Occidente, como atestigua Bartolomé de Capua en el *Proceso de canonización: a multis et multis, etiam ad barbaras nationes* [68]. Alusión a las traducciones en griego hechas por Guillermo Bernard de Gaillac.

* * *

En realidad, las obras de fray Tomás eran cada vez más leídas y estudiadas no sólo por los sabios y profesores, sino hasta por los menos capacitados y dispuestos: *etiam laici et parum intelligentes quaerunt et appetunt ipsa scripta habere* [69]. *Est enim omnibus manifestum,* dice Guillermo de Tocco, *quod in toto mundo inter fideles catholicos in Philosophia et Theologia in omnibus scholis nihil aliud legitur*

[61] Ibid., p.622.
[62] Ibid., p.655.
[63] Ibid., p.655.
[64] Ibid., p.656.
[65] Ibid., p.656.
[66] Ibid., p.659.
[67] Ibid., p.661.
[68] *Proceso de canonización* n.83: Fontes, p.385.
[69] B. DE CAPUA, ibid., p.385.

quam quod ex eius scriptis hauritur [70]. De esta suerte llegó a conquistar el título envidiable de *Doctor Communis,* es decir, *Doctor Universal, Doctor de Todos,* que ya le daba equivalentemente el Beato Santiago Capocci de Viterbo cuando decía que en sus obras se encuentran «*communis* veritas, *communis* claritas, *communis* illuminatio, *communis* ordo et doctrina cito perveniendi ad perfectam intelligentiam» [71], y le reconoció expresamente la posteridad.

Veamos algunos testimonios. Tolomeo dei Fiadoni escribe que fray Tomás *modernos Doctores transcendit sive in Philosophia sive in Theologia sive in quacumque materia, secundum communem hominum intelligentiam et opinionem; et inde in Schola hodie parisiensi «Communis Doctor» appellatur propter suam claritatem doctrinae* [72]. Nicolás Treveth se excusa de ponderar su ingenio agudísimo y su ciencia eminente, *cum Sapientiae eius tam publica sint monumenta ut «Doctor Communis» a veris scholasticis nuncupetur* [73]. Domingo Garnier, en la dedicatoria a Juan XXII de sus Comentarios sobre la Sagrada Escritura, dice que se apoyará para resolver las cuestiones en la doctrina de fray Tomás *Doctoris Communis* [74]. Pedro de la Palu cita al Santo, diciendo: *quinta opinio est Thomae «Communis Doctoris»* [75]. Juan de Nápoles le llama *Doctor omnium et Magister frater Thomas de Aquino* [76], y dice que su doctrina *recipitur ubique* [77]. Juan de Sterngassen hace de él mención honorífica con estas palabras: *frater Thomas sanctae memoriae, cuius doctrina illuminatur toda Ecclesia* [78]; y Nicolás de Estrasburgo dice de él y de su maestro San Alberto Magno: *venerabiles Doctores frater Thomas de Aquino et Dominus Albertus, duo magna luminaria Ecclesiae* [79]. Doctor eximio, Doctor admirable, Doctor incomparable, flor y nata de los Doctores, en frase de Juan de Colonna: *Doctor eximius, mirificus Doctor, magnus et mirabilis Doctor, incomparabilis Doctor, flos Doctorum* [80]. Su doctrina es tan verdadera y tan santa que quienes se separan de ella suelen errar en la fe o en la moral, según advierte Guillermo de Tocco: *quicumque ab huius Doctoris scriptura volunt divertere, contingat eos aut in fide aut in moribus aberrare* [81].

[70] TOCCO, *Vita...* c.16: Fontes, p.85.
[71] *Proceso de canonización* n.83: Fontes, p.384.
[72] *Historia Ecclesiastica* l.22 c.89, citado por J. BERTHIER, O. P., *S. Thomas Aquinas «Doctor communis» Ecclesiae* t.1 p.LVII.
[73] *Annales,* en BERTHIER, o.c., p.LVII.
[74] En BERTHIER, ibid.
[75] *In IV Sent.* d.44 q.7, citado por BERTHIER, o.c., p.LVI.
[76] *Quaestiones disputatae* q.9 p.83, ed. D. GRAVINA, O. P. (Nápoles 1618).
[77] *Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli, O. P., «Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius», hic primum in lucem edita, arg. «Sed contra»,* ed. C. JELLONSCHEK, O. S. B.: Xenia Thomistica, t.3 p.88.
[78] Citado por GRABMANN, *Forschungen zur Geschichte der Altesten Deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens:* Mittelalterliches Geistesleben, p.394.
[79] En GRABMANN, o.c., p.402.
[80] *De viris illustribus,* en BERNARDO DE ROSSI, O. P., *Dissertationes criticae in S. Thomam Aquinatem* dissert.2 c.1 n.1 (Opera omnia S. Thomae Aquinatis, ed. Leonina, t.1 p.LXXVIIa; n.2 p.LXXIXa; n.3 p.LXXXIa.
[81] TOCCO, *Vita...* c.16: Fontes, p.86.

Durante todo el siglo XIV y gran parte del XV no se le conoce con otro título. *Thomas de Aquino,* dice Enrique de Herford, *Doctor excellentissimus communiter in omnibus et ecclesiasticis et philosophicis; propter quod et «Doctor Communis» vel «Doctor Generalis» dicitur* [82]. Lo reconoce, a pesar suyo, el famoso fray Pedro de Alba y Astorga cuando dice que Santo Tomás *solus vocabatur «Doctor Communis» sicut Alexander Halensis «Doctor Irrefragabilis»; ac idem erat dicere, haec opinio est «communis», ac dicere: est opinio «S. Thomae»* [83]. Título, como se ve, sumamente glorioso.

Nuestro fray Luis de Valladolid resume todo el común sentir entre la muerte del Santo y los primeros años del siglo XV en estas palabras memorables: *vixit postquam ad magisterium Theologiae assumptus fuit annos circiter viginti, in quibus quantum utilis Ecclesiae Dei et admirabilis fuerit eius scientia et doctrina, opera eius in tam brevissimo confecta tempore testimonium perhibent veritati. Eius namque doctrina, quam totus orbis complectitur et miratur, quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem. Quos enim doctos non docuit? Quos protervos non corripuit? Quos devios non direxit? Sic enim divina docuit et humana decentissime; quantum fuit expediens ad salutem hominum, sufficientissime pertractavit. Et ideo «Doctor Communis» rectissime nominatur: nam eius doctrina est sal condiens scripturam aliam qualemcumque, quae sicut mysteriis sapientes exercet sic in superficie simplices refovet. Habet enim in publico unde parvulos nutriat et servat in secreto unde mentes sublimium in admiratione suspendat: in ipsa enim sunt brevis stylus, grata facundia, firma, clara, celsa sententia* [84].

Sólo bien entrado ese siglo de rabioso terminismo y, por consiguiente, de pronunciada decadencia, pudo tomarse a guasa un título tan brillante y de sentido tan profundo. Para aquellos espíritus corrompidos por el aire infecto de un logicismo desenfrenado no tenía valor la sencillez de lenguaje ni la transparencia de pensamiento; andaban a caza de términos enrevesados y de silogismos retorcidos, como si la verdadera ciencia consistiese en hacerse ininteligible a los más y en engañarse a sí mismo con frases hinchadas y exóticas. De ellos hace plena justicia fray Hermann Korner cuando dice: *hic gloriosissimus Doctor dictis et scriptis suis universam Ecclesiam catholicam mirifice decoravit. Et licet a quibusdam perfidis et Deo odibilibus clericis et religiosis ironice et derisorie livore invidiae agitatis «Doctor Communis» appelletur propter stylum planum et intelligibilem, illos sibi praeferentes qui verbis vanis et terminis inusitatis ventum verberantes super se ambulant, nec vocem propriam intelligunt, nec fructuosi legentibus exsistunt, tamen merito et in veritate «Doctor Communis» dici potest et est... Doctor iste sanctissimus in* SUMMIS *suis et in scriptis theologicis instruit maiores et doctos, in philosophicis autem et moralibus commentis suis informat mediocres et aptos, et in dialecticis tractatibus erudit iuvenes studentes. Non enim est inter omnes modernos Doctores quiscumque, cuius doctrina tam avide legitur, cuius libri a magistris tam sedulo pronuntiantur, et cuius volumina tantum sunt multiplicata et tam communia, sicut sunt S. Thomae Doctoris in singulis Orbis Universitatibus* [85].

[82] *Memorabilia,* citado por BERTHIER, o.c., p.LVIII.
[83] En BERTHIER, o.c., p.LVI.
[84] Citado por BERTHIER, o.c., p.LVIII.

De todos modos, y acaso para evitar las burlas necias de aquellos nominalistas empecatados, a mediados del siglo XV se comenzó a llamarle *Doctor Angelicus* en lugar de *Doctor Communis.*

* * *

Pero el golpe de gracia contra los adversarios de la doctrina tomista fue dado el 18 de julio de 1323 con su solemne elevación al honor de los altares, verificada en Aviñón por Juan XXII. El 14 de mayo del año siguiente (1324), el Obispo de París, Esteban Bourret, anuló la condenación del 7 de marzo de 1277 en cuanto a los artículos que se referían o parecían referirse a la doctrina de Santo Tomás, después de haber convocado, oído y consultado a toda la Facultad de Teología de aquella Universidad. Y nótase en este solemne documento un deseo manifiesto de reparar la injuria y resarcir los daños causados por el acto precipitado de 1277, pues se llama al Santo repetidas veces Doctor eximio y venerable, *cuius doctrina fulget Ecclesia ut Sole luna...: praesertim cum fuerit et sit universalis Ecclesiae lumen praefulgidum, gemma radians clericorum, flos Doctorum, Universitatis nostrae Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vitae, famae et doctrinae velut stella splendida et matutina refulgens* [86].

La actitud de los Maestros de la Facultad parisiense respecto del Aquinatense había pasado de la hostilidad más cerril a la admiración y veneración más sincera y entusiasta. Un par de meses antes del citado documento de retractación solemne, al celebrar la Universidad por vez primera la fiesta del Santo—7 de marzo de 1324—, el famoso Maestro Pedro Roger, que años más tarde debía subir al trono pontificio bajo el nombre de Clemente VI, expuso en su panegírico el común sentir de todos sus colegas. Comienza llamándole, como era justo, *nuestro Doctor—Doctor noster—,* y le compara en sabiduría a Salomón; porque así como el Rey Sabio superó en ella a todos los hebreos, egipcios y orientales, así Santo Tomás excedió en saber a todos los filósofos y teólogos habidos y por haber de la Universidad parisiense: *nam eius Sapientia praecessit Sapientiam aliorum Doctorum qui fuerunt in isto Studio et quorumcumque philosophorum... Audacter dico quod iste praecessit Sapientia omnes qui fuerunt ante eum, immo et post eum in Universitate ista* [87]. Y luego añade que su doctrina es *vera sine contagio falsitatis, clara sine taedio obscuritatis, fructuosa sine vitio curiositatis, copiosa ambitu suae generalitatis.*

Es verdadera sin contagio alguno de falsedad, y por eso es fuerte, sólida y resistente a toda prueba. La impugnaron muchos y muy doctos

[85] *Chronica nova,* en BERTHIER o.c., p.LIX.
[86] *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* p.668.
[87] Ed. M. H. LAURENT, O. P., *Pierre Roger et Thomas d'Aquin:* Revue Thomiste, 36 (1931) 167.

con toda clase de argumentos y de maniobras inconfesables, y, sin embargo, como lo vemos por experiencia, la doctrina de este Santo permanece, resiste, se propaga, se acepta y recibe cada vez más, siendo, en realidad, la *doctrina común: videmus ad sensum quod doctrina istius sancti, quae dicitur «Doctrina Communis», etsi fuit percussa ictibus argumentorum, semper tamen permanet et invalescit in saecula saeculorum* [88]. La doctrina de los demás Doctores, aunque brille y meta ruido por algún tiempo, es como la luz de los cometas, que luce mucho al principio y luego desaparece por completo; por el contrario, la doctrina de Santo Tomás brilla siempre e ilumina cada vez más, como la luz del sol de mediodía. De ella cabe decir lo que San Bernardo predicaba de la Virgen Santísima, simbolizada por la estrella Polar: no se aparte de la boca ni del corazón, porque siguiéndola no te pierdes, pensándola no yerras, guardándola no caes, exponiéndola no mientes, estudiándola llegas a la verdad; tenla fuertemente y no te la dejes arrebatar [89].

Es clara sin sombra alguna ni fastidio de oscuridad, porque no hay estilo más límpido y transparente que el suyo, y tiene el arte de exponer los problemas más arduos y oscuros en lenguaje tan accesible, que hasta los ingenios más rudos son capaces de entenderlos. *Ad litteram enim inter omnes doctrinas ista est magis clara. Quis enim habuit stylum ita clarum? Ubi et certe res est de se summe obscura, ipse eam tradidit ita clare quod vix est aliquis ita rudis quin intelligere possit* [90].

Es útil y fructífera, sin dejarse llevar de una curiosidad excesiva ni de vanas sutilezas. No hay en él cuestiones vanas, ni pierde el tiempo en sutilezas inútiles, como hoy hacen muchos. *Ad litteram, non ponit se ad investigandum inutilia et curiosa, sicut hodie multi faciunt... Sic non fuit iste gloriosus Sanctus* [91].

Es copiosa y abundante por su variedad y universalidad; pues, cual otro Salomón, disertó y escribió de todas las cosas divinas y humanas con justeza y profundidad insuperables, según lo prueban sus numerosas obras [92]. Es un verdadero sol, que todo lo ilumina y todo lo calienta y fertiliza. Dios ha enviado a la Iglesia para la salvación del mundo tres grandes Doctores como tres grandes soles. San Pablo en tiempo de los falsos apóstoles, San Agustín en tiempo de las herejías y Santo Tomás en los tiempos modernos. *Satis congrue Soles [dicuntur] tres Doctores qui Ecclesiam diversis temporibus singularissime illustrarunt, quorum primus fuit Paulus tempore Pseudo-Apostolorum, secundus Augustinus tempore haereticorum, tertius Sanctus Thomas tempore modernorum; ut de isto dicamus illud Eccli. 1,7: quasi sol refulgens, sic iste effulsit in templo Dei* [93].

Podemos, por consiguiente, concluir de todo lo dicho que, a pesar de la guerra encarnizada contra su doctrina y no obstante el valor extraordinario de sus émulos e impugnadores, como Juan Peckham, Roberto Kilwardvy, Gil de Roma, Enrique de Gante, Juan Duns Escoto, Durando y tantos otros, ésta salió más pura y pujante de la prueba, como el oro del crisol, llegando a ser reconocido su autor, aun antes de su canonización, como la autoridad máxima en Filosofía y en Teología y en Exégesis de todos los Doctores escolásticos, incluso su propio maestro, San Alberto Magno. Es la conclusión que sacaba el ya citado Pedro Roger en otro panegírico del Santo que predicó ante toda la Curia papal, probablemente el 7 de marzo de 1342 en la iglesia de los dominicos de Aviñón, siendo ya Cardenal Arzobispo de Reims [94]. *Videtur mihi quod doctrina istius Sancti ostenditur vera esse super omnes doctrinas Doctorum modernorum ex duobus. Primo, quia... doctrina istius Sancti fuit frequenter percussa fortibus ictibus fortium argumentorum, fuit frequenter impulsa subtilitatibus magnorum Doctorum; sed tamen, sicut aurum quanto magis per ignem probatur tanto purius efficitur, sic ista doctrina quanto magis impugnatur [tanto amplius] firmatur, vivit et obtinet in saecula saeculorum. Secundo, ...[quia] Doctores comparantur stellis. Sunt stellae quaedam lucentes in caelo, et illarum claritas semper manet; sunt aliae apparentes, quae non sunt nisi quaedam impressiones factae in aëre, et istarum claritas non durat, quia statim cadunt. Et ad litteram sic est de doctrina multorum Doctorum subtilium: in ortu suo videntur valde lucentes, sed post modicum tempus cadunt ex toto. Unde de istis dicitur Apoc. 6,13: stellae ceciderunt de caelo, et Ezech. 32,7: nigrescere faciam stellas eius. Sed doctrina huius Sancti, et a principio, et semper, continue magis lucet. Unde [est] stella candida et matutina, de qua dicitur Apoc. 22,16: stella splendida et matutina, et Eccli. 50,6: quasi stella matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis lucet; et quasi Sol refulgens, sic ille refulsit in templo Dei* [95].

Y añade esta observación completamente justa: no se disminuye su autoridad ni debe rechazarse su magisterio porque en algunas pocas y pequeñas cosas haya podido equivocarse; como tampoco desmerece la autoridad de San Agustín y de otros Padres y Doctores de la Iglesia en casos similares. Esto sólo prueba que eran hombres y que no poseían el privilegio de la inerrancia e infalibilidad, de que sólo goza la Sagrada Escritura, por ser palabra del mismo Dios [96].

2. Desde su canonización hasta su declaración como Doctor de la Iglesia universal (1323-1567)

A partir de esta fecha, su autoridad doctrinal en la Iglesia católica ha ido *in crescendo* hasta nuestros días, por la serie ininterrumpida de aprobaciones y recomendaciones cada vez más apremiantes de los Papas y de los Concilios. Imposible referir aquí todos estos documentos, que por sí solos ocuparían varios volúmenes. Bástenos seleccionar algunos de todas las épocas, remitiendo al lector para los demás a los Salmanticenses, C. D., *Pro Doctoris Angelici doctrinae*

[88] Ibid., 167-168.
[89] Ibid., 168.
[90] Ibid., 168-169.
[91] M. H. LAURENT, art.cit., p.169.
[92] Ibid., p.170.
[93] Ibid., p.170.

[94] Ibid., p.166. Ed. J. BERTHIER, o.c., p.56-61.
[95] En BERTHIER, o.c., p.58-59.
[96] Ibid., p.59.

commendatione ad eiusque amorem et venerationem oratio exhortatoria, que va al frente de su célebre *Cursus theologicus,* Salamanca, 1631; a Juan de Santo Tomás, O. P., *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae Divi Thomae,* que es el tercer Prolegómeno de su *Curso Teológico,* Alcalá, 1637; a Reginaldo Lucarini, O. P., *Animadversiones quaedam in textu operum S. Thomae Summorumque Romanorum Pontificum Bullae, Brevia et Sermones, quibus ostenditur quam grata et recepta semper fuerit in Ecclesia Catholica huius Sancti doctrina,* insertas en su *Manuale thomisticarum controversiarum,* Roma, 1666; a Vicente Fontana, O. P., *Epicenia sacra S. Thomae de Aquino ex Bullis ac Brevibus apostolicis nobilioribusque scriptoribus selecta,* Roma, 1670; a Serafín Piccinardi, O. P., *De approbatione doctrinae S. Thomae,* Padua, 1683, 3 vols. en folio; a Antonio Miguel Yurami, O. P., *Testimonia ex Catholicae Ecclesiae et Summorum Pontificum oraculis atque sapientissimorum et probatissimorum virorum scriptis pro commendatione doctrinae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis undique decerpta atque in unum collecta,* Madrid, 1789; a Joaquín Berthier, O. P., *S. Thomas Aquinas, Doctor Communis Ecclesiae:* vol. I, *Testimonia Ecclesiae,* Roma, 1914; vol. II, *Testimonia ordinum religiosorum, Universitatum atque virorum illustrium,* todavía no puesto a la venta; a *De auctoritate doctrinali Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis,* Avila, 1914; a D. Mannaioli, *De officio adhaerendi germanae Doctoris Angelici philosophiae,* Roma, 1916; y a Sadoc Szabó, O. P., *Die auktorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie,* Regensburg, 1919. Con frecuencia se repiten los elogios y apreciaciones que ya conocemos, pero que en boca de los Romanos Pontífices revisten un carácter y un valor dogmático, y a las veces disciplinar. El lector prudente y discreto sabrá excusar una cierta monotonía, que, bien entendida, acaba por ser elocuente y agradable.

* * *

Juan XXII, que se procuró un ejemplar espléndido de sus obras, todavía existente en su casi totalidad en la Biblioteca Vaticana, dijo en su Bula de canonización que Santo Tomás resplandece como lucero de la mañana entre las filas de los bienaventurados: *inter sanctorum agmina quasi stellam matutinam* [97]. Al incoar el proceso de su canonización dijo en el Consistorio a los Cardenales: será una gloria muy grande—*magna gloria*—para Nos y para toda la Iglesia si logramos canonizar a este Santo, para lo cual es preciso que se comprueben algunos milagros hechos por su intercesión; porque él iluminó a la Iglesia más que todos los otros Doctores, y más se aprende en sus libros en un año que durante toda la vida en los libros de los demás. *Vita eius fuit sancta, et doctrina eius non potuit esse sine miraculo... Ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores, in cuius libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae* [98]. Y concluido el proceso favorablemente, tuvo el 14 de julio de 1323 una alocución en el Consistorio ante toda la Curia papal

[97] Ibid., p.49. [98] Ibid., p.45.

sobre el texto del salmo 4,4: *Sciiote quoniam mirificavit Dominus sanctum suum,* en la cual hace extraordinarios elogios de la Orden de Predicadores y del Santo. Entre otras cosas dijo que el Señor había obrado verdaderas maravillas en él, tanto en santidad como en milagros y en sabiduría: en santidad, porque observó exactísimamente todas las reglas y constituciones de su Orden, porque conservó hasta la muerte intacta su virginidad y porque no cometió pecado alguno mortal durante toda su vida; en milagros, porque se comprobaron más de trescientos, aunque para ello bastaba examinar sus escritos, pues cada artículo suyo es un verdadero prodigio: *tot fecerat miracula quot scripserat articulos;* en sabiduría, porque, después de los Apóstoles y de los Padres, nadie ha iluminado a la Iglesia tanto como él: *iste gloriosus Doctor post Apostolos et Doctores primos plus illuminavit Ecclesiam Dei* [99]. Por eso están de enhorabuena la Santa Madre Iglesia, Italia y Nápoles, la Orden de Predicadores y las demás Ordenes religiosas y todo el gremio de los Doctores. Su ejemplo es un acicate para todos: *animentur ad studia iuvenes, provecti non torpeant, senes delectentur in illis; omnes in humilitate proficiant, provecti contemplationem non deserant, mandata Dei seduli exsequantur... In medio Ecclesiae aperuit os eius, et implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus, stolam gloriae induit illum* [100].

Clemente VI, que tanto le había admirado y ensalzado antes de ocupar el trono pontificio, como hemos visto más arriba [101], ya en la Sede de San Pedro lo celebra como sarmiento principal y fecundísimo de la vid de la Orden de Predicadores, plantada en la Iglesia de Dios, y como Doctor egregio, de cuyas obras y enseñanzas, repletas de sabiduría, recoge la Iglesia universal copiosos y sazonados frutos espirituales, con que se nutre y deleita continuamente: *illum praelucidum ac fructuosum palmitem, beatum videlicet Thomam de Aquino, confessorem et doctorem egregium, ex cuius sapientiae et doctrinae scriptis et traditis universalis Ecclesia multiplicem spiritualis ubertatis fructum recolligens, ipsius fructus odore reficitur incessanter* [102]. Y mandó al Capítulo general de 1346, celebrado en Brive, que impusiese a todos los religiosos de la Orden de Predicadores la obligación estricta de seguir la doctrina de Santo Tomás [103].

El Beato Urbano V, al ordenar el traslado de su cuerpo desde Fosanova hasta Tolosa para depositarlo en la iglesia de los dominicos, le llama Doctor egregio, que con sus enseñanzas saludables y transparentes iluminó la Iglesia universal, poniendo de manifiesto los enigmas de la Escritura, desatando los nudos de sus dificultades, dilucidando sus obscuridades y aclarando las dudas que surgen en su estudio [104].

[99] Ibid., p.50. [101] Supra, p.87-89.
[100] Ibid., p.49. [102] En BERTHIER, o.c., n.71 p.55.
[103] «Cum... Sanctissimus Pater et Dominus noster Summus Pontifex nos super hoc monuerit, ne contrarium a quibuscumque valeat attentari, imponimus districte fratribus universis quod nullus frater legendo, determinando seu respondendo, audeat assertive tenere contrarium eius quod in communi doctrina continetur, et quod contra opinionem Doctoris venerabilis S. Thomae communiter creditur exstitisse» (en BERTHER, ibid., p.55-56).
[104] En BERTHIER, o.c., n.8 p.63.

Y al entregar al General de la Orden la cabeza del Santo, dice de ella que era el depósito de la divina sabiduría: *caelestis utique sapientiae gazophylacium* [105]. Al mismo tiempo manifestó su firme voluntad de que la Facultad de Teología de Tolosa se fundase en la doctrina sólida y consistente del Aquinatense, en un todo conforme con San Agustín—*Beati Augustini vestigia insequens*—, y de que la siguiese y propagase por todos los medios como verdadera y católica: *quam volo fundari in doctrina solida et firma illius Sancti* [106]; *volumus insuper ac tenore praesentium vobis iniungimus ut dicti beati Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare* [107].

Lo mismo repite Nicolás V: *ex cuius doctrina tota universalis illuminatur Ecclesia* [108]. En frase de Alejandro VI, es como un luminar refulgente en el universo, que ilumina todo el orbe cristiano: *ipse, quasi lucerna praefulgens in universo, christianum orbem illustrat* [109]. Según Pío IV, su doctrina es sagrada—*ex cuius sacra doctrina*—, que ha producido y produce continuamente en la Iglesia de Dios abundantísimos frutos de ciencia y de santidad [110].

Por fin, San Pío V cierra esta primera etapa declarándolo solemnemente por su bula *Mirabilis Deus*—11 de abril de 1567—Doctor de la Iglesia universal y equiparándolo a los cuatro grandes Doctores de la Iglesia latina: San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio Magno. Justifica el santo Pontífice la atribución de un honor tan extraordinario en aquellos tiempos por la excelencia de santidad y de doctrina que en él concurren y por los señalados servicios que ha hecho a la causa de nuestra Religión a través de los siglos. Llámale *clarissimum Ecclesiae lumen* [111], y su doctrina es regla ciertísima de nuestra fe: *certissima christianae regula doctrinae, qua Apostolicam Ecclesiam infinitis confutatis erroribus illustravit* [112]. Lo cual no sólo debe entenderse de los errores antiguos o de su tiempo, sino también de todos los que han aparecido después, señaladamente de los errores luteranos, como se ha visto palpablemente en los decretos del Concilio de Trento: *quod et antea saepe, et liquido nuper in Sacris Concilii Tridentini decretis apparuit* [113]. Su *Suma Teológica* mereció el honor singularísimo de ser colocada sobre el altar junto con la Biblia, como libro de consulta y orientación. La Iglesia misma ha hecho suya su doctrina teológica, por ser la más cierta y segura de todas: *eius doctrinam theologicam ab Ecclesia Catholica receptam, aliis magis tutam et securam exsistere* [114].

A él se debe también la primera edición de sus obras completas, que por eso se llama *piana* (Roma, 1570-1571, en 18 vols. en folio), y todavía hoy goza de gran estima entre los críticos.

[105] O.c., n.85 p.65.
[106] O.c., n.81 p.65.
[107] O.c., n.83 p.64.
[108] O.c., n.98 p.76.
[109] O.c., n.106 p.84.
[110] O.c., n.122 p.96.
[111] O.c., n.124 p.99.
[112] Ibid., p.98.
[113] Ibid., p.123.
[114] O.c., n.125 p.99.

3. *Desde su Doctorado sobre la Iglesia universal hasta León XIII (1567-1878)*

Sixto V, que quiso asociar a San Buenaventura a una gloria similar declarándolo sexto Doctor de la Iglesia por su bula *Triumphantis Hierusalem*, de 14 de marzo de 1588, celebra a Santo Tomás como *Ordinis sui decus et Ecclesiae catholicae ornamentum* [115], e hizo pintar una imagen suya en la Biblioteca Vaticana: sobre la palma de su mano izquierda soporta la Iglesia, con su mano derecha empuña una pluma en actitud de escribir, y del sol de su pecho irradian rayos de potente luz sobre la Iglesia, en medio de esta inscripción: *S. Thomae de Christo scripta a Christo crucifixo probantur.*

Congratulándose Clemente VIII con el Virrey de Nápoles don Alfonso Pimentel de Herrera por haberse declarado a Santo Tomás Patrón de aquella ciudad, celebra su palabra divina y su doctrina celestial, a la que la Iglesia universal debe muchísimo [116]. Y escribiendo a los diputados napolitanos sobre el mismo asunto, lo ensalza como intérprete de la divina voluntad—*divinae voluntatis Angelico interprete*—, cuya doctrina mereció el honor extraordinario de ser aprobada por el mismo Jesucristo, que le dijo: *Bien has escrito de mí* [117]. Pero sobre todo en la constitución *Sicut Angeli*, del 22 de noviembre, por la que solemnemente le declara tal, hace de él este elogio singular: *Ac doctrinae quidem testis est ingens librorum numerus quos ille brevissimo tempore, in omni fere disciplinarum genere, singulari ordine ac mira perspicuitate,* SINE ULLO PRORSUS ERRORE *conscripsit; in quibus conscribendis interdum Sanctos Apostolos Petrum et Paulum colloquentes locosque illi quosdam Dei iussu enarrantes habuit, et quos deinde conscriptos expressa Christi Domini voce comprobatos audivit* [118].

Con este motivo, los napolitanos hicieron grandes fiestas, erigiendo en su honor varios arcos triunfales. Uno de ellos llevaba esta inscripción:

DOCTRINA · SANCTITATE · SUPERLATIVUS · AQUINAS

En otro se leía:

SAL · TOTIUS · TERRAE · LUX · TOTIUS · MUNDI ·
ET · CIVITAS · CIVITATUM · QUAE · NON · POTEST · ABSCONDI

Y en un tercero estaba escrito:

ALTER · PAULUS [119].

Paulo V lo encomia como atleta esplendidísimo de la fe católica, cuyos escritos son el escudo con que la Iglesia militante rechaza victoriosamente los asaltos de sus enemigos: *splendidissime catholicae fidei athletae beati Thomae Aquinatis, cuius scriptorum clypeo militans*

[115] O.c., n.129 p.104.
[116] O.c., n.134 p.108.
[117] O.c., n.135 p.109.
[118] O.c., n.137 p.112.
[119] O.c., n.139 p.114.

Ecclesia haereticorum tela feliciter eludit[120]. Por eso es llamado con razón defensor de la Iglesia católica y debelador de los herejes[121].

Alejandro VII exhorta a la Universidad de Lovaina a seguir siempre con toda fidelidad la doctrina inconcusa y segurísima de los esclarecidísimos Doctores de la Iglesia San Agustín y Santo Tomás, cuya autoridad es tan grande y tan conocida de todos, que no necesitan de nueva recomendación[122].

Benedicto XIII repite el elogio de San Pío V, según el cual es tanta la fuerza y la verdad de la doctrina tomista, que no solamente ha vencido las innumerables herejías que aparecieron hasta su tiempo, sino que también tiene la virtud de confundir y disipar todas las que han venido después[123]. No encontramos palabras—añade—para alabarle cumplidamente *pro magnis suis in Ecclesiam meritis.* El mejor elogio es saber que fue aprobada su doctrina por el mismo Jesucristo crucificado y recomendada constantemente al pueblo cristiano por los Romanos Pontífices, *constanti Summorum Pontificum testimonio orthodoxis commendatam populis,* como Juan XXII, Clemente VI, Urbano V, San Pío V, Sixto V, Clemente VIII, Paulo V y Alejandro VII. Nada más justo, porque iluminando al mundo entero como el sol, produjo frutos ubérrimos en la Iglesia católica, y los sigue produciendo cada día en abundancia; además, le suministra armas bien templadas para rechazar toda clase de errores, tanto antiguos como modernos[124]. Y en 14 de febrero de 1730 mandó a los Carmelitas Descalzos de la Provincia de Castilla seguir la doctrina de Santo Tomás, lumbrera esplendidísima de la Iglesia, por ser tan alta y constantemente recomendada por los Soberanos Pontífices[125].

A todos los precedentes supera, sin embargo, Benedicto XIV, uno de los Pontífices más sabios y más ilustres que han ocupado la Silla de San Pedro. Al aprobar los Estatutos del Colegio Teológico de San Dionisio, de Granada, en los cuales se impone la obligación de no enseñar otra doctrina que la de Santo Tomás, bajo pena de excomunión reservada a la Santa Sede, cita *in extenso* y hace suyas las alabanzas que ya conocemos de Clemente VIII y de Benedicto XIII, añadiendo por su parte a continuación: *eapropter, cum tanti Doctoris opera* SOLE CLARIORA, SINE ULLO PRORSUS ERRORE CONSCRIPTA, *quibus Ecclesiam Christi mira eruditione clarificavit, inoffenso pede decurri possint, Nos qui peculiari pietate ac veneratione eumdem Angelicum Doctorem semper prosecuti sumus, quemadmodum Romani Pontifices praedecessores nostri magno etiam in honore ipsius doctrinam habentes meritis quoque laudibus cumularunt, nostris itidem apostolicis vocibus collaudantes, statutum eiusmodi approbamus et confirmamus...*[126]

En su alocución al Capítulo general de la Orden celebrado en la Biblioteca Casanatense en 1756, que se dignó presidir personalmente, le llama Príncipe de los teólogos, Angel de las Escuelas, Doctor de la Iglesia universal y honra preclarísima de la Orden de Predicadores.

[120] O.c., n.142 p.117.
[121] Ibid.
[122] O.c., n.151 p.124.
[123] O.c., n.168 p.147.
[124] O.c., n.169 p.149.
[125] O.c., n.172 p.151.
[126] O.c., n.178 p.156.

Y después de recordar los elogios repetidos de los Pontífices, confiesa ingenuamente de sí mismo que todo cuanto de bueno se hallaba en sus numerosos escritos lo debía a Santo Tomás: *Nos ipsi in libris quos de variis argumentis conscripsimus, postquam Angelici Doctoris sententiam diligenter scrutando percepimus atque suspeximus, admirabundi semper atque lubentes eidem adhaesimus atque subscripsimus, candide profitentes si quid boni in iisdem libris reperitur, id minime Nobis, sed tanto Praeceptori totum esse adscribendum*[127].

Una cosa sobre todo llamaba la atención de aquel sapientísimo Pontífice: la modestia y caballerosidad con que siempre trató Santo Tomás a sus adversarios: *ceteras vero Sancti Doctoris laudes id mirabiliter cumulat, quod adversariorum neminem parvipendere, vellicare aut traducere visus sit; sed omnes officiose ac perhumaniter demereri. Nam si quid durius, ambiguum obscurumque eorum dictis subesset, id leniter benigneque interpretando emolliebat; si autem religionis ac fidei causa postulabat ut eorum sententiam exploderet ac refutaret, tanta id praestabat modestia ut non minorem ab eis dissentiendo quam catholicam veritatem asserendo laudem mereretur*[128].

Pío VI abunda en los mismos sentimientos cuando, en su alocución al Capítulo general de 1777, celebrado en Roma, que él mismo presidió, recomendó a los Padres capitulares la elección de un General que no permitiese ni tolerase en manera alguna *ut divinum Thomae eloquium quasi novella doctrina discutiatur et otiosa disputatione impugnetur.* Pues, como decía poco antes, *inter multiplices scholas, Thomas Aquinas sol doctrinae et theologorum Antesignanus iure fuit appellatus, cum nihil nisi e Sacrarum Litterarum Patrumque consensu asserat, ac quidquid scripserit meruerit, ut pie fertur, divina voce confirmari: provideque Praedecessores nostri eximiis praeconiis commendarunt tamquam Christianae Religionis clypeum firmumque Ecclesiae praesidium, ac novissime Benedictus XIV, cuius sapientiae intimi admiratores fuimus, thomisticam doctrinam restitui iussit in Collegio S. Dionysii Areopagitae Montis Illipulitani extra civitatem granatensem, proposita sacrorum interdictionis paena cuicumque qui ab ea abscessisset*[129]. Y en 21 de marzo de 1791 escribe al Cardenal de la Rochefoucauld: las dos mayores lumbreras de la Iglesia católica son San Agustín y Santo Tomás, *duo prima catholicae Ecclesiae lumina S. Augustinus et S. Thomas*[130]. Ya entrado el siglo XIX, León XII lo declaró, el 28 de agosto de 1825, Patrón de los Estudios en los Estados Pontificios, el cual, por la muchedumbre, variedad y facilidad de sus escritos, mereció el nombre de Doctor Angélico[131].

Y Pío IX celebra su ingenio sobrehumano, que le permitió escribir insuperablemente sobre las cosas divinas y humanas, mereciendo la aprobación del mismo Dios[132]. Porque, en realidad, dedujo toda la ciencia de principios inconcusos e invulnerables y la organizó en un cuerpo de doctrina claramente dispuesto con tal arte, que no hay verdad que no haya captado ni error que no haya demolido[133]. Es verda-

[127] O.c., n.180 p.158.
[128] O.c., n.181 p.161.
[129] O.c., n.186 p.170.
[130] Ibid.
[131] O.c., n.188 p.172.
[132] O.c., n.423 p.328.
[133] O.c., n.422 p.327.

deramente un don singular de Dios a su Iglesia para ilustrar maravillosamente—*miro modo*—la doctrina revelada y para defenderla victoriosamente de todos los errores. *Siquidem is ad sublimia natus complexusque ingenio humanum excedente modum quidquid veteres disputaverant philosophi, quidquid docuerant Ecclesiae Patres, supernoque lumine irradiatus ad intelligendas Scripturas, extraxit digesitque scientiae universalis corpus, ubi Theologia ad scientificam exacta methodum, luculentius latiusque explicata, ac novis aucta commendationibus, principaretur; Philosophia vero suis purgata mendis una cum ceteris scientiis ipsi spontaneo concordique famularetur obsequio, unde fieret ut fulgidissima veri ad unum revocati lux, non modo singula perfunderet et promoveret, sed etiam quotquot fuerunt aut futuri erant errorum tenebras discuteret, et efficacissima ad eos conterendos arma suppeditaret* [134]. Narra la historia que la Iglesia de los Concilios Ecuménicos celebrados después de su glorioso tránsito hizo tal aprecio de sus escritos, que tomó sus sentencias, y muchas veces hasta sus mismas palabras, para declarar los dogmas católicos y para triturar los errores emergentes [135]. *Huiusmodi ingenii doctrinaeque prodigio, pari sanctitatis gloria splendente, tota decoratur Ecclesia* [136].

* * *

Durante los últimos años de su glorioso pontificado comenzaron a llover peticiones de toda la cristiandad para que lo declarase Patrón de todas las Escuelas católicas. El Arzobispo de Nápoles, Cardenal Riario Sforza, y el Claustro de profesores de la Universidad Pontificia de aquella ciudad escribían a Pío IX: El Doctor Angélico, Santo Tomás, derramó tanta luz sobre las verdades reveladas, que no parece pueda desearse ni esperarse mayor, fuera de la visión beatífica; y en cuanto a las ciencias racionales y naturales, las trató con tanta verdad, que él solo vale por todos los demás, lo mismo que en las ciencias teológicas. Ni cabe la menor duda de que su doctrina goza de tanta autoridad en todo el mundo, que no es superada más que por la de la Sagrada Escritura. *Ipse enim non modo veritates revelatas tanta luce perfudit, ut extra beatificae visionis meridiem amplior nec optari nec sperari posse videatur: sed scientias etiam rationales ac naturales tanta veritate pertractavit, ut in his non secus ac in illis omnium instar merito esse possit. Certe quidem doctrina S. Thomae tantum in toto orbe obtinuit auctoritatem, quantum, excepta Canonica, nulla alia unquam obtinuit* [137].

Y junto con los demás Obispos de la Provincia eclesiástica de Nápoles, escribía el mismo Cardenal: «Es sabido de todos que Santo Tomás compendia en sí la doctrina de todos los Padres y que brilla como el sol entre los demás Doctores escolásticos» [138].

La Provincia de Benevento, con el Cardenal Carafa a su cabeza, dice por su parte: Una experiencia secular demuestra que el abandono

[134] O.c., n.194 p.176-177.
[135] O.c., n.195 p.177.
[136] O.c., n.194 p.177.
[137] O.c., n.422 p.325.
[138] O.c., n.424 p.329.

de la doctrina del Angélico Maestro trae consigo una verdadera floración de sistemas, origen de un semillero de errores: *tot enim saeculorum experientia docemur, quotiescumque Angelici Doctoris magisterium despectum est, systematum seriem indefinite multiplicari, ex quibus omnigena scatet errorum colluvies.* Por eso, la Santa Sede no ha cesado nunca de recomendarla en Filosofía y en Teología como su antídoto, exhortando a todos a no separarse de su magisterio: *mentis acies a Beati Thomae magisterio minime avertatur* [139].

El Arzobispo de Capua, Francisco Javier Apuzzo, en nombre propio y de sus Sufragáneos, hace de él este magnífico elogio: Ningún Patrón mejor que Santo Tomás puede darse a los que enseñan o aprenden las ciencias. *Ipse enim refulsit quasi sol, qui tenebras noctis dissolvit in universo Orbe. Nulla fuit veritas sive philosophica, sive theologica, sive politica, quae illum lateret. Ipsius scientia magis infusa quam acquisita fuit. Nullus error ei irrepsit. Ecce post sex saecula omnes illum admirantur, ingenium laudant, modestiam extollunt, et non domestici solum, sed etiam haeterodoxi illum venerantur. Eius doctrinam maximi fecit Tridentinum Concilium, nec non Vaticanum cui Tu praesse dignatus es. Illum intuentes homines studiosi intelligent rationem Fidei non opponi, immo a Fide ipsa lumen et ornamentum accipere, timorem Domini initium sapientiae agnoscent, neotericorum hominum calumnias in religionem respuent, scientiasque ad Deum deducent* [140].

La Provincia eclesiástica de Ravena asegura que su doctrina es la fuerza y el sostén de todas las ciencias [141]. La de Reggio Calabria teje un bellísimo ramillete de flores en su honor, llamándole Aguila que con sus alas robustísimas se remonta sobre las más elevadas crestas del Líbano, y con sus ojos de lince penetra desde allí los más profundos secretos de los cedros de las ciencias divinas y humanas allí plantados; admiración del mundo, terror de los herejes, azote de los errores, fénix de las Academias, oráculo de los Soberanos Pontífices; con su ingenio sobrehumano descubrió nuevas verdades aun en las ciencias más difíciles, iluminó las que habían sufrido eclipse, levantó las decaídas, cultivó las abandonadas, enriqueció las estériles y destruyó los sofismas con que se cubrían las falsas. Su purísima doctrina, expuesta en sus preciosos libros, es oro escogido; cada página es un tesoro, cada palabra es sagrada, cada rasgo de su pluma es un rayo de luz, cada artículo es un milagro, y toda ella aprobada expresamente por la misma Sabiduría Encarnada, Jesucristo. *Purissima illius doctrina, tanquam aurum electum, in pretiosis voluminibus digesta, cuius omne folium thesaurus est, omne dictum sacrum, omnis calami tractus lucis radium, omnis articulus miraculum, ab ipsa Incarnata Sapientia laude atque adprobatione donata...* Su vigor es tanto, que vale para aniquilar todos los errores pasados, presentes y futuros [142].

El Cardenal Joaquín Pecci, Arzobispo de Perusa, que poco después había de suceder en la Sede Apostólica a Pío IX, escribía en su nombre

[139] O.c., n.429 p.336.
[140] O.c., n.430 p.339.
[141] O.c., n.449 p.366.
[142] O.c., n.452 p.370.

y en el de los demás Obispos de Umbría: nada más a propósito ni más eficaz para sanar los males de nuestra época, tanto en el orden religioso como en el civil y en el de la humana cultura, que la doctrina del Angélico [143].

El Arzobispo de Burgos lo ensalza sobre todos los demás Doctores, entre los cuales se destaca como el sol entre las estrellas. Nadie es comparable a él en agudeza de ingenio, en amplitud y profundidad de doctrina, en el orden y concatenación de sus conclusiones, que se deducen con un rigor y precisión casi geométricos. Supera a todos sus predecesores y contemporáneos en Filosofía y en Teología, y no teme en afirmar que superará también a todos los futuros. *Inter theologos quis Aquinate praestantior?, immo quis Angelico Thomae comparandus? Nullus sane. Et mentis acumine, et amplitudine ac profunditate doctrinae, quae omnia scientiarum capita continet, et rerum logica ac prope geometrica concatenatione, ceteris supra modum eminet, ac instar solis inter stellas praefulget. Nullus scivit unquam quod Thomas ignoravit, et in terris degens mortali indutus corpore ipsas angelicas mentes prope attigit. In philosophicis, theologicis, socialibus et politicis disciplinis enucleandis ad normam catholicae veritatis, omnium qui retro fuerunt atque, fidenter dicam, eorum qui futuri sunt Magistrum nunquam superandum agnoscimus* [144].

El Arzobispo de Efeso, con los profesores y alumnos del Seminario Vaticano, abundan en los mismos pensamientos. Justamente se le ha comparado con el sol, porque, desde que nació en el firmamento de la cristiandad, ha iluminado profusamente la Iglesia de Dios con los rayos innumerables y potentes de su doctrina, y la ha edificado con el admirable resplandor de sus excelsas virtudes. Por lo cual, añaden, *hoc in genere laudis parem ei neminem vel exstitisse vel exstare unquam posse, multi affirmarunt. Certe unum Thomam heterodoxi ipsi maxime suspexerunt, unum reveriti sunt, unum formidarunt: ille vero unus multo tetriores nostrae aetatis haereticos perterret, unus tot pervadentes impiorum dogmatum pestes repellit, unus tot disseminata errorum monstra compescit, unus multas furentium hostium catervas evertit, unus omnium temporum fortissimus pugil appellandus est, philosophorum insanientium et haereticorum malleus, turris David, murus et antemurale Domus Dei* [145].

No menores son las alabanzas que le prodigan el Obispo de San Claudio y los profesores de su Seminario cuando le llaman: *universalis Ecclesiae lumen praefulgidum, gemma radians clericorum, fons doctorum, candelabrum insigne ac lucens per quod omnes, qui vias vitae et scholas doctrinae sanae ingrediuntur, lumen vident, turris davidica a qua pendentia mille arma sumunt fortes Israel, idest Magistri doctrinae, ut praelientur praelia Domini contra tot errorum catervas* [146].

Y los Superiores generales de las Ordenes religiosas reconocen, por su parte, que es el Doctor Común o Universal de todos [147].

[143] O.c., n.471 p.394.
[144] O.c., n.431 p.341.
[145] O.c., n.466 p.488.
[146] O.c., n.467 p.390.
[147] O.c., n.434 p.344.

Muerto Pío IX en 1878, continuaron las peticiones durante los dos primeros años de Pontificado de su sucesor León XIII, que accedió gustoso a ellas, declarándolo Patrón de todas las Escuelas católicas, como luego veremos.

4. *Bajo el pontificado de León XIII (1878-1903). Es declarado Patrón de todas las Escuelas católicas (1880)*

Con ser tantas y tan extraordinarias las alabanzas y recomendaciones de los Pontífices, palidecen todas ante las de León XIII, que ha sido llamado con razón el Papa de Santo Tomás y del Rosario. En carta del 20 de septiembre de 1892 al General de los dominicos, Andrés Frühwirth, le expresa su convicción profunda y su voluntad decidida de dirigir las inteligencias por la doctrina de Santo Tomás y los corazones por el Rosario, es decir, de reducir la humanidad extraviada a los caminos de la verdad y de la verdadera vida—*in viam veritatis et verae vitae*—por esos dos medios eficacísimos de salvación [148]. Ningún Pontífice los ha ensalzado y recomendado tanto como él ni los ha implantado con mayor constancia y energía.

Por lo que se refiere a la doctrina de Santo Tomás, es éste un timbre de gloria capaz de inmortalizar por sí solo su Pontificado, como dicen San Pío X [149], Pío XI [150] y Pío XII [151]. Sus solas intervenciones son bastantes para formar un Bulario Tomista de considerables proporciones. Ni es exagerado decir que, gracias a su acción poderosa y persistente, estaba preparado el terreno para el «motu proprio» *Doctoris Angelici* de San Pío X, para su inclusión en el Código de Derecho Canónico por Benedicto XV y para su inserción en las leyes y estatutos de las Universidades eclesiásticas por Pío XI.

Al anunciar al mundo católico por la encíclica *Inscrutabili* su elevación al Pontificado, indicó de paso la necesidad apremiante de formar las inteligencias con una Filosofía sana y robusta para contrarrestar las doctrinas deletéreas y ponzoñosas que iban cundiendo por el mundo entero, ya que de ella depende en gran parte la recta ordenación de las demás ciencias y de la misma vida humana. Porque la verdadera y auténtica Filosofía, lejos de oponerse a la divina revelación,

[148] O.c., n.314 p.242.

[149] «In praecipuis laudibus Leonis XIII fel. rec. decessoris nostri, quisque aequus rerum aestimator hoc ponit, quod is adolescentis cleri studia ordinare convenienter temporibus aggressus, S. Thomae Aquinatis disciplinam in primis instaurandam summa contentione curaverit» (Letras apostólicas *In praecipuis*, a la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, de 23 de enero de 1904, en BERTHIER, o.c., n.366 p.271).

[150] «Profecto ipsius Leonis [XIII] magna laus est Philosophiam Christianam, excitato Doctoris Angelici amore cultuque, instaurasse: atque etiam sic indicamus, omnium rerum, quas in diuturno Pontificatu pro Ecclesia et pro societate civili utilissime gesserit, hoc adeo fuisse caput ut, si cetera non adessent, haec una res satis esset ad tanti Pontificis nomen immortalitati commendandum» (Letras apostólicas *Officiorum omnium*, de 1 de agosto de 1922: AAS 14 [1922] 454).

[151] Epístola *Quandoquidem* al Revmo. Maestro General de los dominicos, de 7 de marzo de 1942: AAS 34 (1942) 96.

conduce más bien a ella y sirve para defenderla contra los ataques de sus enemigos, como nos lo han demostrado con su ejemplo y con sus escritos San Agustín y Santo Tomás [152].

* * *

Al año siguiente desarrolló ex profeso esta idea en su célebre encíclica *Aeterni Patris,* publicada el 4 de agosto de 1879. Fecha simbólica—el día de la fiesta de Santo Domingo de Guzmán, cuyo hijo más ilustre fue Santo Tomás—y comienzo que es todo un programa, pues esas palabras son las mismas con que el Sol de Aquino encabeza su famoso *Compendium Theologiae.*

Tres partes podemos distinguir en tan importante documento.

PRIMERA: *necesidad y utilidad de una Filosofía sana y robusta, que pueda servir convenientemente a la fe sin menoscabo de su propia dignidad de ciencia humana.* Si examinamos a fondo, dice el Pontífice, las causas de tantos males como aquejan al mundo actual, echaremos de ver que todas ellas se reducen, como a su primera raíz, a una desviación del pensamiento, corrompido por una falsa Filosofía. Porque es natural al hombre obrar según el dictamen de su razón: si ésta yerra y falla, la voluntad flaquea y se precipita; si, por el contrario, es sana, robusta y fundada en la verdad, espontáneamente se sigue una vida moral recta en los individuos y en las naciones. Por eso, para sanear las costumbres y rectificar las voluntades, es preciso comenzar por sanear y vitalizar las inteligencias.

No es que creamos que todo el bien individual y social provenga de la Filosofía, pues sabemos que la verdadera salvación de la humanidad procede de más arriba, a saber: de la revelación sobrenatural y de la gracia de Dios; pero sostenemos que la ayuda prestada por la lumbre de la razón natural, debidamente informada y perfeccionada por una auténtica Filosofía, es un valioso refuerzo que no es justo ni prudente rechazar ni menospreciar [153].

En efecto, una Filosofía digna de tal nombre es capaz de prestar a la Religión tres grandes servicios. En primer lugar, mostrando en cierto modo el camino de la verdadera fe y preparando a los hombres para recibir la divina revelación: *iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare.* Porque ella demuestra rigurosamente la existencia de un solo Dios personal y distinto del mundo y la de sus atributos de omnipotencia, de omnisciencia y de infalibilidad; de suerte que, en el caso de dirigirse a los hombres, deban éstos obedecerle plenamente y creer en su palabra. Con eso queda demostrada la credibilidad racional de la divina revelación [154].

En segundo lugar, después de admitir por la fe la divina revelación, siendo un poderoso auxiliar de la Teología. Gracias al uso múltiple y continuo de ella, la Teología reviste el carácter de verdadera *ciencia de la fe,* porque ayuda a recoger y ordenar las muchas y diversas partes de la revelación y de la tradición en un cuerpo orgánico de doctrina, estableciendo sus principios, deduciendo sus conclusiones y confirmándolo todo con argumentos adecuados e incontestables. Una comparación de los divinos misterios entre sí y con el fin último del hombre los muestra íntimamente unidos y solidarios unos de otros, lo mismo que sus relaciones con las verdades de orden natural nos los hace de algún modo transparentes, concurriendo todo ello a darnos un conocimiento más claro y más provechoso de los mismos. *Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur Philosophiae usus ut Sacra Theologia naturam, habitum ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est ut multae ac diversae caelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant, demum ut omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmentur. Nec silentio praetereunda aut minime facienda est accuratior illa atque uberior rerum quae creduntur cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur qui cum integritate vitae fideique studio ingenium coniungunt philosophicis disciplinis expolitum* [155]. La Teología escolástica no hubiera llegado al ápice de su perfección si se hubiese empleado una Filosofía enteca [156].

Por último, ayudando a defender la fe contra sus enemigos, resistiendo a sus ataques y pulverizando sus argumentos. Porque, así como éstos suelen abusar de la Filosofía para atacar a nuestra fe, así nosotros debemos usar de ella para descubrir sus asechanzas y rebatir sus embates.

Los Padres y los teólogos escolásticos han utilizado con fruto la Filosofía en ese triple sentido, y la Iglesia misma no sólo aconseja dicho uso, sino que lo prescribe y ordena en el Concilio V de Letrán: *Philosophiae doctoribus praecipit ut in dolosis argumentis dissolvendis studiose versentur; siquidem, ut Augustinus testatur, si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem reditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine, nam vera esse non potest* [157].

SEGUNDA: *la filosofía de Santo Tomás posee eminentemente esas cualidades.* El está cien codos sobre los demás Doctores eclesiásticos, como maestro y rey de todos ellos: *omnium princeps et magister longe eminet Thomas Aquinas.* Su respeto y veneración para con los Padres y teólogos que le precedieron le granjeó la posesión de la ciencia de todos juntos. Reuniendo sus enseñanzas dispersas en un cuerpo compacto de doctrina maravillosamente ordenado, lo enriqueció y acrecentó de tal suerte con sus propias aportaciones, que ha merecido ser considerado con plena justicia como el mayor baluarte y el mayor timbre

[152] BERTHIER, o.c., n.197 p.178.
[153] O.c., n.200 p.179-180.
[154] O.c., n.201-202 p.180-182.

[155] O.c., n.203 p.182-183.
[156] O.c., n.208 p.188.
[157] O.c., n.204 p.183-184.

de gloria de la Iglesia católica. Dotado de un ingenio abierto y penetrante, de una memoria fácil y retentiva, de una vida sin mancilla, sin otro norte que la verdad e inmensamente rico en conocimientos divinos y humanos, se le ha comparado justamente con el sol, que fecunda la tierra con el calor de sus virtudes y la llena e ilumina con el resplandor de su ciencia [158].

Su Filosofía es, en primer término, sumamente universal, sin menoscabo de su profundidad y solidez ni de su orden y claridad. No hay problema filosófico importante que no haya tratado con agudeza y solidez admirables, con un orden en todas y en cada una de sus partes y con un método, una limpidez y una precisión de fórmulas y de pensamiento que hacen de él un maestro insuperable [159].

Pero es, además, de todos los tiempos, por ser tan antigua y tan moderna como los primeros principios del pensamiento y de la realidad en que se funda. Realmente, ella contiene en germen todas las verdades del orden natural que se van descubriendo explícitamente a través de los siglos, y suministra armas eficacísimas para combatir toda clase de errores, antiguos y modernos, pasados, presentes y futuros [160].

En tercer lugar, su Filosofía es la más sana, la más segura y la más conforme con la fe, manifestada por el Magisterio de la Iglesia—sanior et Magisterio Ecclesiae conformior doctrina [161]—, a la cual ha prestado los más señalados servicios sin mengua de su propia dignidad, antes bien acrecentándola hasta los límites de lo insuperable. Nadie como él diferenció más clara y distintamente la fe y la razón, la Filosofía y la Teología, la naturaleza y la gracia; nadie tampoco las unió y armonizó más sólida y amigablemente; nadie respetó mejor sus derechos y su autonomía, conservando íntegra la dignidad de ambas.

[158] «Inter scholasticos Doctores, omnium Princeps et Magister longe eminet Thomas Aquinas: qui, uti Caietanus animadvertit [in 2-2 q.148 a.4], Doctores sacros, quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est'. Illorum doctrinas, velut dispersas cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vita integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia praedives, soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit et doctrinae splendore complevit» (o.c., n.208 p.189).

[159] «Nulla est Philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractarit: de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur» (o.c., n.208 p.189).

[160] «Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit ut, et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit» (o.c., n.209 p.189).

[161] O.c., n.215 p.193.

La humana razón, elevada en alas de Santo Tomás, apenas puede remontarse más alto; y la fe difícilmente puede conseguir más y mejores ayudas que las prestadas por su Filosofía. *Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utrumque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora argumenta praestolari quam quae iam est per Thomam consecuta* [162].

Nada extraño, por consiguiente, que su autoridad haya sido universalmente respetada y acatada por los hombres más doctos de todos los siglos, después de su aparición en este mundo. Las Ordenes religiosas más ilustres han prescrito su doctrina en sus Constituciones; las más famosas Universidades, como la de París, la de Salamanca, la de Alcalá, la de Douai, la de Tolosa, la de Lovaina, la de Bolonia, la de Nápoles y la de Coimbra, han tenido a gala ponerse bajo el cetro de su magisterio, y él reinó en ellas como verdadero rey en sus propios dominios: *compertum est in magnis illis humanae sapientiae domiciliis, tamquam in suo regno, Thomam consedisse Principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius Angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse* [163]. Pero, sobre todo—*quod pluris est*—, los Romanos Pontífices *sapientiam Thomae Aquinatis singularibus laudum praeconiis et testimoniis amplissimis prosecuti sunt* [164]; en prueba de lo cual cita los documentos de varios de ellos. Y hasta los mismos Concilios Ecuménicos, adonde acude la flor y nata del saber de todo el mundo, han rivalizado por honrar particularmente a nuestro Santo: *singularem Thomae Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt* [165].

No es exagerado decir que él *asistió* con su doctrina a las deliberaciones y decretos de los Padres de los Concilios de Lyón, de Viena, de Florencia, del Vaticano, contra los errores de los griegos, de los herejes y de los racionalistas, peleando con fuerza incontrastable y con éxito rotundo; mejor dicho, *los presidió: deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene praefuisse dixeris.* Pero el honor más grande que se ha hecho a Santo Tomás, honor único y personal, no compartido por ningún otro Padre ni Doctor de la Iglesia, es el haber colocado los Padres del Concilio de Trento, abierta sobre el altar, la *Suma Teológica* de nuestro Santo, junto a las Sagradas Escrituras y al *Corpus Iuris Canonici,* como obra de consulta, de la cual tomarían sus resoluciones y seguirían sus oráculos: *sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex Doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis,* SUMMAM *Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur* [166]. Hombre verdaderamente incomparable—*viro incomparabili* [167]—, a quien rinden

[162] O.c., n.209 p.189.
[163] O.c., n.210 p.190.
[164] O.c., n.211 p.190.
[165] O.c., n.212 p.191.
[166] Ibid.
[167] Ibid.

pleitesía de admiración hasta los mismos enemigos de la Iglesia católica [168].

TERCERA: *es necesario volver a la Filosofía de Santo Tomás, seguirla fielmente y propagarla por todos los medios. Praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituere atque in pristinum decus vindicare* [169].

Así, pues, por la honra y defensa de nuestra fe católica, por el bien de la sociedad y por el incremento de todas las ciencias, exhortamos instantemente a todos los Obispos del orbe católico que hagan todo lo posible por restablecer la áurea doctrina de Santo Tomás y propagarla en todas partes: *vos omnes, Venerabiles fratres, quam enixe hortamur ut catholicae fidei tutelam, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum, auream S. Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis* [170]. Y los profesores por vosotros diligentemente seleccionados procuren inculcar con insistencia esta doctrina en la mente de sus discípulos, haciendo resaltar su excelencia y solidez sobre todas las demás: *doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a vobis diligenter lecti, in discipulorum animos insinuare, eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant* [171]. Lo mismo digo de las Academias fundadas o por fundar bajo su nombre: procuren ilustrar su doctrina, defenderla y aplicarla a rebatir los errores actuales.

Y para que no se venda de contrabando por doctrina del Santo la que no lo es, procuren todos beberla en sus propias fuentes, o por lo menos acudan a aquellos que, según el común sentir de los doctos, se derivan fieles e incorruptos de la fuente originaria [172].

Buena es la erudición en Filosofía y en Teología. La historia de los hombres y de los sistemas es sumamente útil a una y a otra. Pero ninguna de ellas es historia pura. Lo más importante y principal es la captación y penetración de la verdad neta, al estilo de los grandes maestros del pasado, especialmente de Santo Tomás. *Magnopere cavendum est ne illa industria atque eruditione tota aut praecipua exercitatio versetur. Et simili modo de Sacra Theologia iudicetur: quam multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet, sed omnino necesse est gravi scholasticorum more tractari, ut revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, invictum fidei propugnaculum esse perseveret* [173].

* * *

Tal es el contenido substancial de este celebérrimo documento, que mereció el aplauso de todo el mundo católico y provocó una lluvia de flores en honor de Santo Tomás, ofrecidas por la casi totalidad de los Cardenales, Patriarcas, Arzobispos, Superiores generales de las Ordenes religiosas y Facultades Teológicas del orbe entero, y por gran parte de los Cabildos catedrales, de los Seminarios y de las personalidades más destacadas de la ciencia católica. Un verdadero plebiscito

[168] Ibid.
[169] O.c., n.213 p.192.
[170] O.c., n.217 p.194; n.213 p.192.
[171] Ibid.
[172] Ibid., 195.
[173] O.c., n.214 p.192.

de todo el orbe cristiano a favor de la candidatura de Santo Tomás como rey indiscutible del pensamiento católico. Esta voz de la casi totalidad de los Obispos, unida a la del Papa y actuando como tales, equivale a la de un verdadero Concilio Ecuménico.

En la imposibilidad de citarlas todas, nos limitaremos a seleccionar algunas de ellas que basten para dar una idea aproximada del conjunto.

El Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios escribe al Pontífice: Ha ordenado Vuestra Santidad que todo el plan de estudios de las disciplinas filosóficas se haga según la mente y los principios de Santo Tomás, supremo Maestro de los escolásticos, en cuyos libros, compuestos con especial ayuda de Dios, hay tantos prodigios cuantos artículos, y constituyen, en común sentir de todos, el baluarte de la verdadera Filosofía y la fortaleza de la revelación cristiana [174]. Nada más provechoso a los estudios filosóficos y teológicos que la unidad de doctrina y de método que nos enseñó el Doctor Angélico, Maestro insuperable e indiscutible de todos: *quam Magister ille eximius et extra omnem ingenii aleam positus, nobis exhibuit* [175].

El Cardenal Arzobispo de Nápoles, con todos sus Sufragáneos, dan las gracias al Papa por haber puesto al Santo como rey y jefe supremo de todos. Bajo la dirección de tan experto Capitán, estrecharemos las filas, y como un solo hombre nos lanzaremos contra los enemigos de nuestra Religión, seguros de una completa victoria [176], pudiendo decir con verdad: *uno Aquinate vicimus omnes* [177].

El Cardenal Obispo de Verona, con todos los demás Obispos de la Provincia eclesiástica véneta, recuerdan el hecho comprobado de que Santo Tomás brilla entre todos los demás Doctores de la Iglesia como el sol entre las estrellas: *iam pridem receptum in Ecclesia est, inter ceteros Doctores, qui christianam sapientiam via et ratione illustrarunt, magnum S. Thomae Aquinatis sidus velut solem inter micantes stellas emicare; quod vel ipsa sacrosancta Tridentina Synodus praeclare asseruit cum, positis hinc inde in synodalis aulae altari ante Christi Crucifixi imaginem sacris Bibliis et Theologica Aquinatis Summa, hanc veluti alteram Catholicae fidei teseram indigitare quodammodo visa est* [178].

El célebre Cardenal Manning, Arzobispo de Westminster, y sus Sufragáneos reconocen que la única salvación de las inteligencias contra las aberraciones del siglo XIX está en la sana Filosofía de Santo Tomás. La moderna Filosofía ha querido hacer del hombre un Dios, pero un Dios que tiene ojos y no ve, que tiene oídos y no oye. Duda de todo, no admite nada, se agita desesperadamente en un agnosticismo universal. Sólo puede curar tamaña dolencia la recia Filosofía del Doctor de Aquino [179].

El Cardenal Arzobispo de Burdeos, Fernando Donnet, dice que nuestro Santo es el general en jefe—*le grand maître*—; sus escritos,

[174] O.c., n.476 p.408.
[175] O.c., n.477 p.410.
[176] O.c., n.479 p.418.
[177] O.c., n.471 p.419.
[178] O.c., n.481 p.422.
[179] O.c., n.484 p.426-427.

y particularmente su *Suma Teológica*, son la ciudadela de la Iglesia —*turris fortitudinis*—, en donde la verdad ha encontrado un asilo inexpugnable. Allí está el arsenal de armas para toda clase de combates: *mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium*. ¿Por qué se ha abandonado por tanto tiempo en la enseñanza católica una posición clave como ésta, de donde se divisan todos los campos de batalla posibles, se dominan todas sus avenidas y se puede sembrar la muerte en las filas de los enemigos? [180]

El Patriarca de Antioquía y de todo el Oriente observa que Santo Tomás recogió en sí mismo como en un foco potentísimo todos los rayos de luz y de verdad dispersos en las enseñanzas y en los escritos de los sabios de todos los tiempos, proyectándolos con orden admirable y arte exquisita sobre la Iglesia y el mundo entero [181].

El de Vercelli, con los demás de su Provincia eclesiástica, escribe: *Divus Thomas inter sapientes ut sol est; per tuam Epistolam fiet ut tanta lux omnibus mentibus splendeat* [182].

El Arzobispo de Adrianópolis, Administrador apostólico de Perusa, en unión de todos sus Sufragáneos, exclama: ¡Dichosos los eclesiásticos que sudaron largo tiempo sobre los libros del Aquinatense! A su escuela se forma el filósofo y el teólogo, el orador y el director de espíritu; ella da normas y reglas para toda clase de ministerios sacerdotales, y abre el camino y muestra la senda segura de la perfección y de la santidad. No basta exponer en las Escuelas católicas los dogmas de nuestra fe con solos los testimonios de la Escritura y de la tradición: hace falta también completar esa exposición con los recursos de la razón formada por una sana y robusta Filosofía, que ayuda a penetrar mejor y hacer más fecundo el tesoro de las verdades reveladas [183].

Y junto con los socios de la Academia de Santo Tomás, establecida en la misma ciudad, afirma que el Angélico Maestro, reuniendo en sí mismo toda la doctrina de los Padres y Doctores de la Iglesia y todo cuanto de bueno y verdadero había descubierto la razón humana hasta su tiempo, compuso aquella Enciclopedia estupenda, en la cual, establecido un perfecto acuerdo entre la razón y la revelación, abrazó todo el humano saber como en síntesis maravillosa, gracias a la grandeza y universalidad de sus principios: *onde a ragione San Tommaso fu da tute le età salutato per l'Aquila degl'ingegni, il Sole delle intelligenze, ed insieme l'Angelo delle Scuole cattoliche* [184].

El de Monreal, con todo su Cabildo catedral y su clero diocesano, advierte que nada hay mejor y más prudente que seguir la doctrina y el método de nuestro Santo, el cual puso la razón humana y las ciencias todas al servicio de la fe, conservando intactos e incólumes todos sus derechos. Ningún método más apto para indagar y exponer la verdad, ninguno más sólido para defender la doctrina católica, ninguno más seguro para regular debidamente las costumbres: *nihil consultius quam methodum amplecti ab Angelico Doctore in Scholas invectam, qua ad veritatem discutiendam nulla aptior, ad catholicam doctrinam defendendam solidior, ad mores probe informandos securior esse potest* [185]. Este método sapientísimo de Santo Tomás *haereticorum errores presso pede insequitur, nodos subtiliter explicat, offusas veritati tenebras dissipat atque involutas adversariorum fraudes in medium diem producit* [186].

[180] O.c., n.488 p.434.
[181] O.c., n.489 p.436-437.
[182] O.c., n.495 p.445.
[183] O.c., n.498 p.451.
[184] O.c., n.499 p.453.

El de Génova subraya que es tanta la excelencia de su doctrina, que ninguna otra puede compararse con ella—*tanta est doctrinae S. Thomae praestantia, ut nulla cum ipsa comparari ullo modo possit*—por la propiedad, sobriedad y limpidez de sus palabras, por el orden lógico y el rigor de sus procedimientos y por la amplitud y profundidad de sus principios, que todo lo abarcan y para todo sirven, en particular para refutar toda clase de errores antiguos y modernos contra la recta fe y la sana razón [187].

El de Módena y sus Sufragáneos recogen el común sentir, según el cual Santo Tomás es el mayor de todos los filósofos: *inter rerum philosophicarum scriptores eminere prorsus ac ceteris quibusquam praecellere S. Thomam Aquinatem, mirabili mentis perspicuitate atque acumine Scholarum Angelum iure merito nuncupatum, adeo cuique exploratum est, ut vel ipsi quibus scholasticis, ut aiunt, doctrinis adhaerere non libet, nihilominus tanti viri nomine et auctoritate gaudere et muniri studeant* [188].

El de Udine lo celebra como el más santo de los santos y el más sabio de los sabios—*prae sanctis sanctus, prae doctis doctus*—, que supo reunir en un cuerpo de doctrina maravillosamente ordenado cuanto de verdad se encuentra en los gentiles, en los Padres de la Iglesia y en los Doctores escolásticos, iluminado por la fe y perfectamente de acuerdo con la revelación, siendo, además, sumamente apto para deshacer toda clase de falacias y cavilaciones de los enemigos de la verdad [189].

Lo mismo repite el Arzobispo de Palermo, admirando grandemente su obra gigantesca, filosófica y teológica, en perfecta armonía una con otra. La fe y la razón se abrazan en él tan íntima e indisolublemente, que basta su solo ejemplo para demostrar palmariamente el profundo acuerdo y la estrecha unión de ambas. La unión tan íntima de estas dos fuentes de conocimiento ha hecho de Santo Tomás el Aguila de los ingenios, el Sol de las inteligencias y el Angel de las Escuelas. Y parodiando una frase célebre del Cardenal Bessarión, dice de él que es el más santo de los sabios y el más sabio de los santos [190].

El de Cagliari y sus Sufragáneos ponderan de tal suerte su saber filosófico, que no dudan en llamarle *la misma Filosofía personificada: Philosophiae ipsemet personam sustinere in scribendo ferme videatur* [191].

Según el Arzobispo de Luca, por su doctrina *cuncti debellantur errores, fugantur tenebrae et sole clarior lux veritatis effulget* [192].

[185] O.c., n.500 p.455.
[186] Ibid.
[187] O.c., n.501 p.456.
[188] O.c., n.503 p.459.
[189] O.c., n.506 p.463-464.
[190] O.c., n.509 p.469.
[191] O.c., n.510 p.471.
[192] O.c., n.511 p.474.

El de Sens y sus Sufragáneos celebran particularmente el valor insuperable de su *Ontología*, de su *Teodicea* y de su *Antropología* [193].

El de Aviñón lo ensalza como genio inmenso y poderoso que se extiende a todas las cosas, abarca todos los tiempos y es tan apto para asimilar lo ya enseñado por sus predecesores como para descubrir nuevos mundos y abrir nuevos derroteros [194].

El de Granada y los canónigos y profesores de la Facultad Teológica del Sacro Monte recuerdan con emoción las palabras de Benedicto XIV al aprobar sus Estatutos, según los cuales estaban obligados a enseñar exclusivamente la doctrina del Angélico, y prometen observarlos con la mayor escrupulosidad [195]. Al propio tiempo tributan al Santo palabras de sincera admiración y de singular aprecio, resumiendo su elogio en estos términos: *inter illos praeclaros scholasticos Doctores Divum Thomam Aquinatem valde eminere, nemo non videt. Profecto, velut splendidissimus sol sapientiae suae radiis in medio Ecclesiae refulgens, Sanctus iste, in quo natura et gratia mire conspiraverant, ut eum totius orbis magisterio dignum efficerent, cunctos illius aevi sapientes doctrina longe superavit. Suis pene innumeris, et usque ad prodigium sapientia refertis, libris, Philosophiam christianam, a priscis Ecclesiae Patribus initiatam et a Divo Augustino auctam, doctrinis aristotelicis ab erroribus purgatis locupletavit, atque proprii ingenii acumine feliciter tandem complevit. Atque hinc factum est ut Philosophia scholastica a Divo Thoma in corpus perfectum redacta, naturae explicandae et fidei catholicae tuendae valde accommodata, uberrimos et salutares societati christianae fructus attulerit* [196].

El de Salzburgo y los demás Obispos de su Provincia eclesiástica, que tan de cerca experimentaron las aberraciones del racionalismo y semirracionalismo germánicos, celebran entusiasmados la determinación pontificia. Si los profesores de Teología—dicen—no hubiesen olvidado la áurea doctrina de Santo Tomás, nuestro siglo no se vería agitado por tantos y tan perniciosos errores. El Angélico Doctor es, indiscutiblemente, el Príncipe de los escolásticos, porque no hay doctrina más cierta ni más verdadera que la suya y porque él es el oráculo y el portavoz de todos: *tum quia nec verior nec certior doctrina haberi possit quam ea quae in eius operibus invenitur, tum quia ipse ut os omnium doctorum celebretur et vox multitudinis.* A sus obras pueden aplicarse justamente los encomios de la misma divina Sabiduría que el Santo puso al frente de sus Comentarios sobre las *Sentencias* de Lombardo: *Ego Sapientia effudi flumina; Ego quasi trames aquae immensae de fluvio, Ego quasi fluvii Dioryx et sicut aquaeductus exivi de Paradiso* [197]. Los siglos lo han ensalzado como el debelador de las herejías y como otro Sansón, que mató muchos más enemigos muriendo que viviendo: *velut alter Samson multo plures interfecit moriens quam ante vivus occiderat.* El mismo es la imagen más acabada del perfecto Doctor de la Iglesia, tal como lo describió en sus Comentarios sobre el capítulo 4 de San Mateo [198]. En resumen, *nulla sanior ac discretior doctrinalis regula inveniri potest quam illa Divi Thomae* [199].

[193] O.c., n.517 p.482.
[194] O.c., n.521 p.486.
[195] O.c., n.532 p.489-492.
[196] Ibid., p.490.
[197] O.c., n.525 p.495.

Y el Cardenal Arzobispo de Malinas, con todos los Obispos de Bélgica, llaman a su Filosofía sólida, fecunda, principal arsenal de la Iglesia e invicta ciudadela de la revelación cristiana [200].

* * *

Todavía son más variadas y más expresivas, si cabe, las alabanzas de los Obispos. El de Segni encomia su Filosofía por su universalidad, que abraza todo cuanto la ciencia humana puede comprender; por su perfecta ortodoxia, que no se separa ni un ápice de las verdades reveladas; por su relevante dignidad, que, sirviendo a la fe, se honra a sí misma soberanamente, y por la total seguridad que da a la humana razón de no equivocarse, merced a su pleno acuerdo con la fe y con la misma naturaleza de las cosas [201].

Para el de Alatri y su Cabildo catedral es Santo Tomás el Maestro indiscutible de todos, *Doctor omnium facile Princeps:* en sus inmortales obras encuentra alimento saludable la inteligencia humana, firmeza la voluntad y, por lo mismo, una norma recta de bien filosofar y de bien vivir, defensa la fe y armas copiosas y bien templadas los defensores de la Religión contra toda clase de sofistas antiguos y modernos [202]. En él se encuentra reunido como en un mar dilatado y profundo todo cuanto en las fuentes y ríos se halla disperso por el mundo de los sabios de todos los tiempos [203].

Idénticos pensamientos expresan el de Ripatransone y su Cabildo por estas hermosas palabras: *quae sapientia Sanctorum Patrum ac veterum philosophorum, maxime vero Aristotelis, pluribus in voluminibus sparsa reperiebantur, mirabili synthesi collecta fuit atque ordine scientifico digesta, opera pene portentosa Divi Thomae, quem nomine Angelici Doctoris Ecclesia iure meritoque donavit* [204].

En las obras de este Sol de la Sabiduría cristiana está condensado el jugo purísimo y el espíritu vivificante de los Santos Padres, dicen el de Loreto, el de Ancona y otros varios [205].

¿Quién se atreverá a compararse con ese Sol resplandeciente—añaden los de Parma, Piacenza y Borgo San Donnino—y sustituir con sus pobres lucubraciones personales los razonamientos invulnerables de tan gran Maestro? [206]

El famoso Jeremías Bonomelli, Obispo de Cremona, subraya la unión íntima entre la Filosofía y la Teología de Santo Tomás, ambas sanísimas y solidísimas, que conservan todo su valor y lozanía después

[198] «Ipse perfecti Doctoris exhibet imaginem, quam depinxit dicens quod Doctores debeant illuminare in credendis, dirigere in operandis, vitanda manifestare. Quod, ut assequantur, debeant habere stabilitatem, ut non devient a veritate; claritatem, ut non doceant cum obscuritate; et utilitatem, ut quaerant Dei laudem, et non suam» (ibid.).
[199] Ibid., p.496.
[200] O.c., n.529 p.502.
[201] O.c., n.536 p.512.
[202] O.c., n.538 p.513.
[203] Ibid., p.513-514.
[204] O.c., n.541 p.517.
[205] O.c., n.543 p.519.
[206] O.c., n.550 p.527.

de seis siglos. Y prueba la historia que una Filosofía malsana contagia a la Teología y la corrompe; a su vez, una Teología enteca no es capaz de orientar debidamente ni vitalizar el pensamiento filosófico [207].

Estamos íntimamente persuadidos, dice el de Mutilo, de que la doctrina del Angélico está saturada de verdadera sabiduría y de que ella sola puede ofrecer sólido fundamento a todas las ciencias [208].

Para el de Novara, el Santo Doctor, *ob fulgentissimos suae doctrinae radios, omnium ore Sol Ecclesiae merito salutatus est* [209].

El de Lodi recuerda las numerosísimas y grandes alabanzas que el Angélico recibió de los Sumos Pontífices con unanimidad extraordinaria, *quorum vox una semper est;* pero ellas llegan al *summum* por boca de León XIII: *sed sicut sol crescit usque in perfectum diem, sic laudes doctrinae thomisticae a Sancta Sede semper augmento ditatae, hodie per vocem tuam, Beatissime Pater, per vocem inquam Supremi Ecclesiae Magistri, ad summum venerunt* [210].

Según el de Caserta y su Cabildo, nada hay más santo ni más útil que su doctrina, que verdaderamente ha bajado del cielo, y es toda una biblioteca de la fe y de la Teología; quien no la sigue se equivoca lastimosamente. *Qua nihil sanctius, nihil iuventuti utilius: est enim scientia divina caelitus demissa, est catholicae fidei et Theologiae bibliotheca, qua si quis magistra non utitur toto aberrat caelo* [211].

Sus principios, advierte el de Lecce y suscribe el de Angulema, deben tenerse *tamquam perfectissima et inconcussa regula* para bien de la fe y de la ciencia [212]. Porque de hecho es Santo Tomás, en frase del Obispo de Abellino, el más grande de todos los filósofos: *et re quidem vera, quinam in hac scientia Divo Thoma Principe philosophorum praestantior, quo nullus maior adhuc exstitit?... Hac de causa, Divus Thomas erit nobis Magister et Dux in philosophicis disciplinis comparandis, in ipsum, oculorum acie conversa, velut in Solem Sapientiae intuebimur, ipsique firmiter inhaerebimus* [213].

Coincide el de Mazara, para quien no hay Maestro de la Filosofía cristiana mejor que el de Aquino, celebrado con magníficos elogios por veinticinco Papas, aducido por cinco Concilios Ecuménicos en defensa de la fe, seguido por más de quince Ordenes religiosas y temido por los mismos herejes, que lo consideran como el único baluarte inexpugnable de la Iglesia católica [214].

Su sólida doctrina—dice, por su parte, el de Spalato y Macarcsa—es el yunque sobre el que se rompen todos los martillos de los soberbios sofistas, y tiene virtud sobrada para destruir todos los errores especulativos y prácticos de la época moderna: es un verdadero Sol de nitidísima luz para las inteligencias y de calor fecundante para los corazones [215].

El elogio del Obispo de Hermópolis, Administrador apostólico de Mónaco, es de los más cumplidos. Llámale gran Santo y Doctor in-

[207] O.c., n.556 p.534.
[208] O.c., n.557 p.535.
[209] O.c., n.555 p.533.
[210] O.c., n.560 p.539.
[211] O.c., n.564 p.542.
[212] O.c., n.577 p.558.
[213] O.c., n.566 p.544-545.
[214] O.c., n.570 p.548.
[215] O.c., n.572 p.551.

comparable, gloria de la Iglesia y honor del género humano, sin igual en Filosofía y en Teología, genio poderoso que ha explorado todo y explicado todo, lo divino y lo humano, los secretos de la naturaleza y los misterios de la gracia, cuyos escritos forman la Enciclopedia más completa de los conocimientos divinos y humanos. Bebiendo a boca llena en los tesoros de la fe y de la razón, las dos fuentes inmortales de la verdad, ha derramado sobre el mundo torrentes de luz y de verdad. Es Santo Tomás el hombre más grande y más completo que haya existido nunca [216].

Es el Rey de la Filosofía y el Príncipe de todos los filósofos, en boca del Obispo de Basilea, y cuya doctrina admirable es tan luminosa como segura y conforme con la fe católica [217].

En este universal concierto de alabanzas no podía faltar la voz autorizada de la Iglesia española, ya que, como decía León XIII, los españoles aman con predilección a Santo Tomás, que siempre ha contado entre ellos con discípulos y expositores eminentes [218].

El Obispo de Cuenca reconoce que nuestro Santo es tenido con razón como el Príncipe de los filósofos y de los teólogos [219]. El de Vitoria asegura que su doctrina es infinitamente superior—*ceteris longe praestat*—tanto por parte de su fondo, *sententiarum pondere,* como por parte de su método de argumentar y de la limpidez de sus fórmulas [220].

El de Salamanca piensa que nada hay tan importante como admitir y profesar sin distingos ni cavilaciones una Filosofía verdaderamente cristiana, la cual en ninguna parte se encuentra tan pura y tan perfecta como en Santo Tomás: *quae quidem genuina ac perfecta ut in Divo Thoma nuspiam invenietur. Ille etenim magistrorum facile Princeps rationem et revelationem mutuo et amicabili consortio copulans, duplex sciendi principium comprehendit, scientiaque divina scientiaque humana apte distinctis atque consociatis, hominis cognitionem nec a suis limitibus excedentem evanescere, nec a sua altissima origine avulsam deiici ac depravari permittit* [221].

Y el de Segorbe concluye: Santo Tomás resplandece en el cielo de los Doctores como el sol entre las estrellas. Su angélica inteligencia dominó todas las disciplinas filosóficas y teológicas, las enriqueció con admirables y riquísimas aportaciones personales y las organizó tan acabadamente, que, según testimonio de los mismos herejes, bastan y sobran para rebatir todos los argumentos de los enemigos de la Iglesia [222].

* * *

En vista de todas estas y otras muchas manifestaciones, unidas a las dirigidas a Pío IX para que la Iglesia declarase a Santo Tomás Patrón de todas las Escuelas católicas, León XIII creyó llegado el mo-

[216] O.c., n.573 p.554.
[217] O.c., n.595 p.583-584.
[218] «Qui memoriam adamant Doctoris Angelici, et in quibus thomistica philosophandi ratio sectatores ingeniosos et doctos omni tempore invenit» (Carta de 12 de diciembre de 1884 a don Alejandro Pidal y Mon, o.c., n.275 p.226).
[219] O.c., n.599 p.593.
[220] O.c., n.588 p.573.
[221] O.c., n.587 p.571-572.
[222] O.c., n.589 p.574.

mento oportuno para promulgar el correspondiente decreto: *sibi enim non secus ac Nobis exploratum esse affirmant in doctrinis thomisticis eximiam quamdam inesse praestantiam, et ad sananda mala quibus nostra premitur aetas vim virtutemque singularem* [223]. Y, en efecto, el día 4 de agosto de 1880, exactamente un año después de la publicación de su célebre encíclica *Aeterni Patris,* declaró solemnemente al Santo Doctor Patrón de todos los Estudios católicos en todos sus grados: *Nos ad gloriam omnipotentis Dei et honorem Doctoris Angelici, ad incrementa scientiarum et communem societatis humanae utilitatem, S. Thomam Doctorem Angelicum suprema auctoritate nostra Patronum declaramus Universitatum studiorum, Academiarum, Lycaeorum, Scholarum catholicarum, atque uti talem ab omnibus haberi, coli atque observari volumus* [224].

He aquí en síntesis, dice el Pontífice, la razón principal que nos mueve a ello: el Angélico se destaca eminentemente sobre todos los demás, siendo el modelo que los sabios católicos deben imitar en sus diversos estudios. El posee, ciertamente, las mejores y más brillantes cualidades de corazón y de inteligencia que arrastran a su imitación: una doctrina riquísima de contenido, sanísima, perfectamente organizada, admirablemente de acuerdo con las verdades reveladas por Dios y, por ende, sinceramente obsequiosa con la fe; añádase a todo esto una vida integérrima y sin mancilla, ilustrada con las virtudes más excelsas [225].

Vayamos por partes:

1.° *Doctrina uberrima.*—Porque así como el mar recoge en sí todas las aguas del universo, así el Angélico recoge en sus obras todo lo que en el orden de los conocimientos fluye de sus predecesores [226].

2.° *Doctrina incorrupta.*—Porque todo cuanto de bueno, de verdadero y razonable encontraron los filósofos paganos, los Padres y Doctores de la Iglesia y los demás sabios que le precedieron, no solamente lo conoció él perfectamente—*penitus dignovit*—, sino que lo aumentó y perfeccionó con nuevas y geniales aportaciones personales [227].

3.° *Apte disposita.*—Porque él ordenó y organizó maravillosamente todos esos vastísimos materiales en un cuerpo de doctrina de ideas tan luminosas, expuestas con un método tan acabado y un lenguaje tan

[223] O.c., n.238 p.209.
[224] O.c., n.242 p.211.
[225] «Hoc est autem causarum, quibus permovemur, caput et summa: eminere inter omnes Sanctum Thomam, quem in variis scientiarum studiis, tamquam exemplar, catholici homines intueantur. Et sane, praeclara lumina animi et ingenii, quibus ad imitationem sui iure vocet alios, in eo sunt omnia: doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita, obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio; integritas vitae cum splendore virtutum maximarum» (o.c., n.239 p.209).
[226] «Doctrina quidem est tanta, ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat» (ibid.).
[227] «Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit» (ibid.).

preciso y transparente, que parece no haber dejado a sus sucesores la posibilidad de superarlo, sino de imitarlo solamente [228].

Y todo ello adquiere nuevos quilates considerando que, estando su doctrina basada en principios universalísimos que todo lo abarcan, no se limita a llenar las necesidades de la época en que apareció, sino que vale igualmente para satisfacer las de todos los tiempos y para deshacer totalmente los errores que pululan sin cesar a través de los siglos. Es tanta su fuerza, que ella sola se mantiene firme e invencible por su propia virtud, y produce en sus adversarios un terror indescriptible [229].

4.° *Obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio.*—Para los católicos, es este acuerdo perfecto entre la fe y la razón la cualidad más relevante. El Santo Doctor demuestra con toda evidencia que no puede existir verdadero conflicto entre las verdades de orden natural y las verdades de fe que Dios ha revelado; no siendo, por consiguiente, una vil humillación ni una esclavitud para la razón humana el seguir y profesar la fe católica, sino más bien una obediencia noble y honrosa que vigoriza y sublima a la razón. Ambas proceden de Dios, la fe y la razón, que no nos han sido dadas para que se hagan mutua guerra, sino para que se unan con lazos de verdadera amistad y se ayuden y protejan recíprocamente.

Ahora bien: en todos sus escritos puede verse el modelo más acabado de esta unión y concordia admirables. Porque unas veces la fe dirige a la razón, señalándole el objeto de sus investigaciones; otras, la razón prepara, defiende y explica lo que la fe nos enseña, y siempre conservando cada cual sus propios derechos, su propia autonomía, su propia dignidad y su propio valor. Y cuando el caso lo requiere, se unen ambas en estrecha alianza para combatir a sus comunes enemigos. Unión y armonía que, si fueron siempre de una gran importancia, lo son particularmente en nuestros tiempos a partir del siglo XVI, porque en esta época comenzaron a sembrarse los gérmenes de una libertad desenfrenada de la razón contra toda autoridad divina y humana, convirtiendo a la Filosofía en fabricante de armas para combatir a la verdadera Religión [230].

5.° *Integritas vitae cum splendore virtutum maximarum.*—El Angélico Doctor no es menos grande en virtud y en santidad que en sabiduría, y sabido es que la mejor preparación para el debido empleo de las fuerzas intelectuales y para la adquisición de la ciencia, es la virtud. Los que la desprecian se ilusionan creyendo que poseen una sabiduría sólida y provechosa, porque escrito está que no entrará la sabiduría en

[228] «Digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione et tanta perspicuitate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur» (ibid.).
[229] «Atque illud est permagnum, quod eius doctrina, cum instructa sit atque apparata principiis latissime patentibus, non ad unius dumtaxat, sed ad omnium temporum necessitates est apta, et ad pervincendos errores perpetua vice renascentes maxime accommodata. Eadem vero sua se vi et ratione confirmans, invicta consistit, atque adversarios terret vehementer» (ibid.).
[230] O.c., n.240 p.209-210.

un alma manchada por la culpa ni morará en un cuerpo esclavo del pecado [231].

Pues bien, Santo Tomás no solamente poseyó esta preparación en grado eminente, sino que mereció verse aprobada con una señal divina visible; porque habiendo superado victoriosamente una terrible tentación contra la pureza en el castillo de Rocaseca, los ángeles le ciñeron un cíngulo que simbolizaba la extinción completa de los ardores de la carne. Desde entonces vivió siempre como si no tuviera cuerpo. Con razón, por consiguiente, se le llama Angel no solamente por su ingenio sobrehumano, sino también por su pureza angelical [232].

* * *

No contento con esto, el gran Pontífice continúa sin descanso recomendando a Santo Tomás y animando a todos con sus palabras y con sus mandatos a colaborar en la magna obra de la restauración, desarrollo y propaganda de su doctrina.

Ordena y subvenciona espléndidamente una nueva edición crítica de todas sus obras, que por eso se llama *leonina,* para facilitar su estudio y divulgar por todas partes—*longe lateque*—sus salvadoras enseñanzas; porque nada más idóneo para rebatir las perversas teorías de nuestro tiempo y nada más eficaz para conservar la verdad: *qua opprimendis opinionibus perversis nostrorum temporum fere nihil est aptius, conservandae veritati nihil efficacius* [233]. La inmensa labor realizada por él con ingenio sobrehumano justifica plenamente su título de Doctor Angélico, cuyo significado lo llena con creces: *ut cognominis sui mensuram Angelicus Doctor cumulate implesse videatur* [234].

No hay escuela, ni método, ni doctrina como la suya en Filosofía, en Teología y en Exégesis bíblica.

Sus numerosas y maravillosas obras suministran los medios más aptos y eficaces para encontrar la verdad [235] y constituyen el más rico arsenal—*instructissimum armamentarium*—de armas bien templadas para defenderla contra todos los errores, aun aquellos que parecen los más nuevos y peligrosos [236].

Su escuela es la más apta para despertar las inteligencias—*plurimum ad excolendas sapienter hominum mentes semper valuit* [237]—, para vigorizarlas, para disciplinarlas y para enseñarles a precisar conceptos, a expresarlos con propiedad y nitidez, a discurrir con orden y rigor; en una palabra, a filosofar debidamente, remontándose de lo sensible a lo inteligible y de las criaturas al Creador. *Disciplina Doctoris Angelici mire facta est ad conformandas mentes, mire usum parit commentandi, philosophandi, disserendi presse invicteque: nam res singulas dilucide monstrat aliam ex alia continua serie pendentes, omnes inter se connexas et cohaerentes, omnes ad capita pertinentes suprema; tum in contemplationem erigit Dei, qui rerum omnium et causa effectrix est,*

[231] O.c., n.241 p.210.
[232] «Cum ipsis Angelicis spiritibus non minus innocentia quam ingenio comparandus» (ibid.).
[233] O.c., n.226 p.200.
[234] O.c., n.220 p.197.
[235] O.c., n.247 p.214.
[236] O.c., n.243 p.211-212.
[237] O.c., n.265 p.222.

et vis et summum exemplar, ad quem demum omnis philosophia et homo quantus est, debent referri [238].

Seguir fielmente sus pasos equivale a filosofar sabiamente: *cuius profecto persequi vestigia, tanti refert quanti sapienter philosophari* [239]. Porque filosofar sabiamente es respetar la tradición y superarla con nuevos descubrimientos, no como hoy creen muchos alucinados, que hacen tabla rasa de todo lo pasado; y nadie como él tan respetuoso con la tradición y tan enamorado de las nuevas conquistas de la ciencia. *Utique videntur hodie nimis multi ponere ingenii laudem in fastidio antiquitatis; sed omnino illa est philosophandi ratio optima, exquirere meditando nova, unaque simul sapientiam veterum non relinquere* [240]. Su filosofía no envejece, *non potest vetustate ulla consenescere* [241], sino que sirve maravillosamente para ilustrar y dirimir cualquier clase de problemas, por más arduos y difíciles que sean: *ipse enimvero, et principiis, et philosophandi ratione, mire valet ad causas omnes illustrandas, dirimendas, vel si perarduas temporum cursus adduxerit* [242]. Es el rey de los filósofos—*Princeps philosophorum*—, y, por eso, quien desee verdaderamente filosofar debe establecer sus principios y fundamentos en la doctrina de Santo Tomás: *qui vere philosophari volunt..., primordia et fundamenta doctrinae in Thoma Aquinate ponant* [243].

Y lo que se dice de la Filosofía vale *a fortiori* de la Teología. Si alguien desea aprender una Teología seria y digna de tal nombre, que acuda a Santo Tomás [244], cuya doctrina teológica es verdaderamente sagrada y celestial. *Iuventus in spem Ecclesiae efformanda, Angelici Doctoris sacra et caelesti imbuatur doctrina: ubi enim iuventus ipsa se in disciplinam et clientelam eiusdem Angelici Doctoris tradiderit, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata* [245]. El ministerio apostólico y sacerdotal será tanto más fecundo y provechoso cuanto el clero esté mejor formado en sus doctrinas filosóficas y teológicas y más poseído de ellas [246]. *Intelligimus enim catholicum clerum eo solidiori scientia rerum divinarum imbutum iri, quo plenius ac penitius S. Thomae doctrinis fuerit imbutus* [247]. *Eius igitur in schola adolescat et exerceatur clerus ad Philosophiam, ad Theologiam: exsistat enimvero doctus, et ad sacra praelia valens quam maxime* [248].

Su método es el mejor para enseñarlas y para aprenderlas debidamente, lo mismo que para defenderlas contra sus impugnadores, porque muestra con su ejemplo que los adversarios se deben combatir con razones fuertes, pero con palabras suaves y corteses: *qui pacato semper stylo et gravi forma dicendi utitur, non solum cum docet veritatemque argumentis communit, sed etiam cum adversarios urget et insectatur* [249].

[238] O.c., n.293 p.234.
[239] O.c., n.305 p.239.
[240] O.c., n.300 p.237.
[241] Ibid.
[242] O.c., n.336 p.257.
[243] O.c., n.352 p.264.
[244] «Quicumque in Philosophia Theologiaque serio versantur et aliquid volunt dignum iis disciplinis attingere, nihil habere solent utraque *Summa* [Theologiae et Contra Gentiles] familiarius» (o.c., n.285 p.230).
[245] O.c., n.307 p.239.
[246] O.c., n.255 p.217-218.
[247] O.c., n.313 p.242.
[248] O.c., n.293, p.234.
[249] O.c., n.260 p.230.

Lo hemos dicho y repetido muchas veces con la mayor claridad y firmeza: mandamos y queremos absolutamente que los jóvenes clérigos se formen en la Teología y en la Filosofía de Santo Tomás [250], por ser su doctrina la más sólida y provechosa [251], la más pura y saludable [252], la más ordenada y mejor organizada [253]. Cualquier otro método que se ensaye será tanto mejor cuanto más se acerque al de nuestro Santo: *statuite tanto meliorem disciplinarum fore rationem quanto ad doctrinam Thomae Aquinatis propius accesserit* [254]; *saepius a Nobis edictum est tanto meliorem disciplinarum fore rationem quanto ad doctrinam eiusdem Aquinatis propius accesserit* [255]; *id Nosmet crebro graviterque monuimus.... tanto meliorem disciplinarum fore rationem quanto ad doctrinam Thomae Aquinatis propius accesserit* [256]. *Et hac de re quod per Litteras, nec semel, aperte monuimus, idem hodie viva voce renovamus: Angelicum Doctorem oportere ducem et magistrum sequi; in quo vos, dilecti filii, quanto plus operae studiique collocaveritis, tanto plus ad excellentiam doctrinae propius accessisse iudicatote* [257]. Nada más ajeno a nuestra voluntad y nada más peligroso que separarse de su doctrina por cualquier pretexto: *discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici, res aliena est a voluntate nostra, eademque plena periculis* [258]. Si otros autores, aunque graves y respetables, discuerdan del común Maestro de todos, Santo Tomás, ya saben todos por dónde deben ir, *nihil tunc ambigendum quae recta sit via:* por el camino señalado por el Angélico [259]. El nombre de Santo Tomás es algo sagrado, y deben avergonzarse los que no quieren seguir como jefe y maestro a aquel que fue aprobado y recomendado por el mismo Jesucristo [260].

Ni esto es aherrojar las inteligencias y privarlas de libertad; porque no es libertad verdadera, sino pésimo libertinaje, dejarse llevar por cualquier novedad, cambiando de opinión según sus caprichos y pasiones o según la moda. No es ésa verdadera ciencia, sino falsa y falaz, que deshonra y esclaviza el alma. Por el contrario, nuestro sapientísimo Doctor camina siempre dentro de la verdad; porque no solamente no lucha jamás contra Dios, principio supremo y fuente de toda verdad, sino que le obedece siempre con la mayor fidelidad y le está siempre

[250] «Uti crebro et aperte significavimus, in theologicis et philosophicis disciplinis impense exoptamus et volumus clericorum studia revocari ad doctrinam ab Angelico Doctore explicatam» (o.c., n.281 p.228).

[251] «Eam nempe doctrinam quam amplae Romanorum Pontificum sacrorumque conciliorum laudes commendant, et qua, suffragante saeculorum voce, nihil solidius possit aut fructuosius optari» (o.c., n.318 p.244).

[252] «Maxime omnium integram et eminentem..., mentis non modo vim afferens nullam, sed immo pabulum exhibens incorruptum et salutare» (o.c., n.320 p.246).

[253] «Ubi enim iuventus ipsa se in disciplinam et clientelam eiusdem Angelici Doctoris tradiderit, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata» (o.c., n.307 p.239).

[254] O.c., n.251 p.216. [256] O.c., n.332 p.256. [258] O.c., n.352 p.264.
[255] O.c., n.326 p.252. [257] O.c., n.276 p.226. [259] O.c., n.322 p.248.

[260] «Sanctum itaque sit apud omnes... Thomae nomen; vereanturque non sequi Ducem, quem bene scripsisse de se Iesus Christus testabatur» (o.c., n.352 p.264).

estrechamente unido, haciéndose de algún modo participante de sus más íntimos secretos. De esta suerte, evitando los errores y sorteando los peligros, la humana inteligencia recobra su verdadera libertad al seguir los pasos firmes y caminar por la segura senda de un Maestro y de un Guía tan experto. *Ratio quidem humana ad cognitionem rerum interiorem reconditamque libera vult acie penetrare, nec non velle potest: verum, Aquinate auctore et magistro, hoc ipsum facit expeditius et liberius, quia tutissime facit, omni procul periculo transiliendi fines veritatis* [261].

Tiene un modo de filosofar admirable y segurísimo—*habet certissimam philosophandi rationem* [262], *admirabilem... philosophandi rationem et viam* [263]—, que inspira confianza en los que le siguen, asegurándolos contra todo peligro de equivocarse [264]. Por eso deseamos que todos sigan fielmente sus huellas, los que enseñan y los que aprenden Filosofía: *ista quidem verissima atque omnium aptissima ratio philosophandi, quam cunctos vel in docendo vel in discendo ingredi vellemus* [265].

Verdad es que la Filosofía de Santo Tomás es, en el fondo, la Filosofía de Aristóteles, de quien nuestro Doctor es el mejor intérprete y el más grande discípulo—*e discipulis magnisque sectatoribus Aristotelis facile praestantissimus* [266]—, pero con la ventaja inestimable de haberlo expurgado de sus errores y defectos y de haberlo completado, haciéndolo servir a la exposición y defensa de la fe católica. Y es justo reconocer que uno de los mayores beneficios que le debe la Iglesia consiste precisamente en haber aplicado esta Filosofía, depurada y elevada, al servicio de la Teología, haciendo de Aristóteles un servidor de Cristo y constituyendo la Teología en verdadera ciencia de la Revelación [267]. *Quae Sacrae Doctrinae tradendae ratio praeceptorem commentatoremque habet theologorum Principem Aquinatem* [268].

Con esta suprema declaración y recomendación quedaba definitivamente aprobada toda la labor científica de Santo Tomás, y su ortodoxia puesta fuera de toda duda. Los maestros del siglo XIII y de principios del XIV, que tanto se escandalizaron de sus innovaciones salvadoras y tan rabiosamente las combatieron, recibieron con estos documentos el más solemne mentís. El triunfo de Santo Tomás no podía ser más completo y definitivo. Estaba completamente seguro de ello, porque había escrito: *veritas ex diversitate personarum non*

[261] O.c., n.293 p.234. [264] O.c., n.293 p.234.
[262] O.c., n.342 p.260. [265] O.c., n.249 p.215.
[263] O.c., n.345 p.261. [266] O.c., n.363 p.269-270.

[267] «Philosophia S. Thomae nihil demum alia est atque aristotelea: hanc nempe Angelicus Doctor scientissime omnium interpretatus est; hanc erroribus, scriptori ethnico facile excidentibus, emendatam, christianam fecit; hac ipsemet usus est in exponenda et vindicanda catholica veritate. Hoc ipsum numeratur inter summa beneficia quae magno Aquinati debet Ecclesia, quod christianam Theologiam cum peripatetica Philosophia iam tunc dominante tam belle sociaverit, ut Aristotelem Christo militantem, non adversarium habeamus» (o.c., n.321 p.247).

[268] O.c., n.331 p.255.

variatur; unde, cum aliquis veritatem loquitur, VINCI NON POTEST, *cum quocumque disputet* [269]. La verdad es invencible y acaba por triunfar, por más que se la combate.

Pero el Angélico no es sólo el rey de los filósofos y de los teólogos, sino que lo es también de los exégetas. Nada más útil y oportuno para formar exégetas verdaderos y seguros, y para cultivar con acierto la llamada Teología Positiva que hacerles estudiar a fondo la Filosofía y la Teología de Santo Tomás e imbuirles plenamente en ellas.

He aquí las preciosas palabras del Pontífice: *providendum ut ad studia biblica convenienter instructi munitique aggrediantur iuvenes, ne iustam frustrentur spem, neu, quod deterius est, erroris discrimen incaute subeant, rationalistarum capti fallaciis apparataeque specie eruditionis. Erunt autem optime comparati si, qua Nosmetipsi monstravimus et praescripsimus via, Philosophiae et Theologiae institutionem, eodem S. Thoma duce, religiose coluerint penitusque perceperint. Ita recte incedent cum in re biblica tum in ea Theologiae parte quam Positivam nominant, in utraque laetissime progressuri* [270].

Por eso, el inmortal restaurador de la doctrina tomista lo propone también a los exégetas como maestro y guía de sus estudios: *singularem illum atque in Sacris Litteris facile principem Thomam nostrum, ducem sequantur ac magistrum* [271].

5. Bajo el pontificado de San Pío X (1903-1914). Motu proprio «Doctoris Angelici» y las veinticuatro tesis tomistas (1914)

San Pío X hace suyas todas las alabanzas, recomendaciones y ordenaciones de la doctrina de Santo Tomás que hizo su glorioso predecesor, completándolas y mandándolas observar religiosamente: *Omnino oportere ducimus ut quae Decessor illustris de cultu philosophiae doctrinaeque thomisticae constituisset, ea religiosissime observanda, atque etiam in spem uberium fructuum provehenda curemus* [272]. Procuren todos los profesores de Filosofía de los Centros eclesiásticos del mundo entero no separarse nunca de su doctrina y de su método, antes bien estúdienla diariamente con redoblado esfuerzo: *omnes quicumque in catholici orbis terrarum scholis Philosophiam tradunt..., curae habeant a via et ratione Aquinatis numquam discedere, in eamdemque quotidie studiosius insistant* [273].

La Filosofía de Santo Tomás es la mejor preparación para los estudios teológicos y bíblicos [274]. Por eso recomienda a los profesores

[269] *In Iob* c.13 lect.2: Opera (ed Venetiis 1593) t.13 fol.19rb.

[270] BERTHIER, o.c., n.331 p.255-256.

[271] O.c., n.362 p.269.

[272] O.c., n.368 p.272.

[273] Ibid., p.273.

[274] «Vos vestros alumnos sacri Ordinis non debetis velle Philosophiae praeceptis tantum imbui quantum in legitima litterarum institutione praescriptum est publice, sed eo uberius et altius, nempe secundum disciplinam Thomae Aquinatis, ut solidam deinceps possint Sacrae Theologiae reique Biblicae scientiam percipere» (o.c., n.374 p.275).

que la empleen en la explicación de los dogmas [275] y que no olviden nunca esta observación: abandonar a Santo Tomás, sobre todo en cuestiones de Metafísica, es un gravísimo peligro; *Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse* [276]. Lo cual debe entenderse no solamente de los grandes principios, sino también de las tesis que parecen de menor importancia, *Aquinatem vel parum deserere,* pues lo que parece pequeño en Metafísica es sumamente grande en sus derivaciones y aplicaciones: *parvus error in principio, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, est magnus in fine* [277].

Y lo que digo de su Filosofía debe entenderse *a fortiori* de su Teología [278], en la cual no es sólo el príncipe, sino el maestro y el guía de todos [279], como honra del orbe cristiano y luminar de la Iglesia [280], que vale para todos los tiempos y no envejece nunca: *tantum Doctorem nunquam senescentem* [281].

Su doctrina es íntegra, incorrupta, fuente inagotable de sabiduría en todo género de ciencias [282], la más segura de todas [283] y la más alabada y recomendada sin interrupción por la Iglesia [284]. Repetimos de nuevo lo que ya hemos afirmado muchísimas veces: nada es tan útil a la Iglesia como formar el clero en la doctrina del Angélico [285], y deseamos ardientemente que se formen en ella todos los que se interesan por los estudios o se dedican a ellos, para arrancar de cuajo tantos errores como circulan por todas partes sobre lo divino y lo humano, y para que la verdad católica, debidamente conocida, se incruste indeleblemente en las almas de todos [286]. Una triste experiencia enseña, particularmente en nuestros días, que los que se separan de

[275] O.c., n.375 p.276.

[276] O.c., n.376 p.276.

[277] Motu proprio *Sacrorum Antistitum,* de 1 de septiembre de 1910 (AAS 2 [1910] p.656-657).

[278] En BERTHIER, o.c., n.366 p.271-272; n.369 p.273.

[279] O.c., n.371 p.274.

[280] O.c., n.375 p.275.

[281] *Epístola al P. Ed. Hugon, O. P.,* de 16 de julio de 1913: AAS 5 (1913) 487.

[282] *Epístola al P. A. Montaigne, O. P.,* de 23 de noviembre de 1908: AAS 1 (1909) 138.

[283] «Nec sane tutior ulla haberi potest hoc in genere institutio quam quae Ducem sequatur ac Magistrum Thomam, unde tantum hauserunt luminis ac firmitatis qui de rebus divinis ad eius mentem conscripserunt» *(Epístola al P. I. Lottini, O. P.,* de 9 de agosto de 1910: AAS 2 [1910] 724).

[284] «Sine intermissione ab Apostolica Sede commendatam» *(Epístola al P. A. Montaigne, O. P.,* de 23 de noviembre de 1908: AAS 1 [1909] 138).

[285] «Quod pluries iam affirmavimus, nihil ad utilitatem Ecclesiae tam interest, quam ut gravioribus adolescentis cleri studiis Angelici Doctoris sapientia praesideat» *(Epístola* citada *al P. Hugon:* AAS 5 [1913] 487).

[286] «S. Thomae Aquinatis doctrinam permagni facimus: qua profecto velimus studiosos imbui omnes, ut prava de divinis humanisque rebus scita, quae ubique irrepserunt, evellantur, et christiana veritas, perspicue cognita, in omnium animis penitus haereat» *(Epístola al Rvmo. P. Cormier, O. P.,* de 4 de agosto de 1913: AAS 5 [1913] 287-288).

Santo Tomás acaban, finalmente, por apostatar de la Iglesia de Cristo: *hodie praesertim..., quando, qui a Thoma discedunt, iidem videntur eo ad ultimum agi ut ab Ecclesia desciscant*[287].

* * *

Pero sobre todo colmó las medidas en su motu proprio *Doctoris Angelici,* publicado el día de San Pedro Apóstol de 1914. Comienza recordando las órdenes ya dadas en anteriores documentos, particularmente en su motu proprio *Sacrorum Antistitum,* de 1 de septiembre de 1910, en donde se mandaba expresamente que se pusiese la Filosofía escolástica como base y fundamento de los estudios sagrados, es decir, teológicos y bíblicos, entendiendo por tal Filosofía *principalmente* la de Santo Tomás—*Philosophiam scholasticam quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus quae a S. Thoma est tradita*—y renovando y confirmando cuanto sobre ella había ordenado León XIII.

Ahora bien, añade, no han faltado quienes creyeron que, habiendo Nos dicho *principalmente* y no *únicamente—praecipue..., non unice*—, obedecían o, por lo menos, no se oponían a nuestra voluntad siguiendo a cualquier autor escolástico, aunque sus enseñanzas estuviesen en pugna con los principios de Santo Tomás. Pero éstos se han engañado de medio en medio: *at eos multum animus fefellit.* Porque es evidente que, cuando Nos hemos propuesto a Santo Tomás como jefe y guía principal de la Filosofía escolástica, queríamos que ello se entendiese, sobre todo—*maxime*—, de sus principios, en los cuales se apoya dicha Filosofía como en sus fundamentos. Pues así como debe desecharse la opinión de algunos antiguos, según los cuales es indiferente pensar de cualquier modo sobre las cosas creadas con tal que se piense bien sobre Dios, de igual manera se debe rechazar la opinión de algunos modernos para quienes es indiferente seguir y profesar cualquier Filosofía con tal que se mantenga y profese la verdadera fe católica, ya que el error en materias filosóficas redunda en las teológicas y, por ende, en la fe misma.

Por lo demás, los principios filosóficos del Angélico, tomados en conjunto, no son otros sino los enseñados por los más grandes filósofos y Padres de la Iglesia sobre la teoría del humano conocimiento, sobre la naturaleza de Dios y del mundo, sobre el orden moral y sobre el último fin del hombre, aunque el Santo Doctor con su ingenio casi angélico los perfiló y acrecentó y los hizo servir como propedéutica, como defensa y como ilustración de la Verdad revelada. Un tal tesoro de doctrina no permite la sana razón que se desprecie, ni la fe tolera que se mutile o disminuya, sobre todo porque, una vez privada la fe católica de esa sólida defensa, en vano buscaría ayuda en otras filosofías más o menos aliadas con el materialismo, con el panteísmo o con el modernismo.

[287] *Epístola al P. Tomás Pègues, O. P.,* de 17 de noviembre de 1907, en BERTHIER, o.c., n.377 p.276.

Por consiguiente, los principios básicos de la Filosofía de Santo Tomás no deben ser considerados como meramente opinables o discutibles, sino como fundamentos en que se apoyan todos nuestros conocimientos de lo humano y de lo divino; además de que, una vez rechazados o alterados de cualquier modo esos principios, acabarán finalmente los jóvenes estudiantes eclesiásticos por no entender ni siquiera la terminología empleada por la Iglesia en la proposición de los dogmas de nuestra fe. *Nam quae in Philosophia S. Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur*[288].

He aquí la razón del porqué hemos ya advertido varias veces a los profesores de Filosofía y de Teología que separarse, aunque sea muy poco—*si ullum vestigium*—, del Aquinatense, sobre todo en materia de Metafísica, no es sin gran perjuicio y gran peligro.

Mas ahora añadimos y declaramos que no solamente no siguen a Santo Tomás, sino que yerran a gran distancia de él cuantos tergiversan o desprecian los principios y tesis capitales de su Filosofía. Teniendo en cuenta, además, que si Nos o nuestros predecesores hemos aprobado y alabado la doctrina de algún otro santo o autor, aunque a las alabanzas se hayan añadido las recomendaciones y hasta los mandatos de divulgarla y defenderla, tal doctrina en tanto debe entenderse aprobada y recomendada en cuanto que está de acuerdo con los principios del Angélico o, por lo menos, en cuanto que no se le opone de ningún modo: *Quod si alicuius auctoris vel Sancti doctrina a Nobis nostrisve decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret*[289].

Hemos creído de nuestro deber apostólico hacer estas declaraciones y recomendaciones en un asunto tan grave e importante para que todos, tanto los del clero secular como los del regular, sepan claramente nuestro pensamiento y conozcan nuestra voluntad, y así la cumplan con la máxima fidelidad y diligencia. Pero sobre todo deben cumplirla los profesores de Filosofía y de Teología, quienes deben tener muy presente que no se les ha concedido la facultad de enseñar para que expongan a sus discípulos sus opiniones particulares, sino para que les enseñen la doctrina aprobada por la Iglesia, como es la de Santo Tomás, el cual, después de su glorioso tránsito, asistió con ella a todos los Concilios Ecuménicos. La experiencia de seis siglos demuestra, *in diesque magis apparet,* cuán verdadero fue el dicho de Juan XXII: Santo Tomás iluminó la Iglesia más que todos los demás

[288] AAS 6 (1914) 336-338.
[289] Ibid., 338.

Doctores, y en sus libros aprovecha más el hombre en un año que toda su vida en los de los demás[290].

Tal es el pensamiento neto, tajante, de este santo y gran Pontífice. El mismo explicó todo el alcance y toda la intención de sus palabras en una audiencia memorable que concedió el día anterior a su promulgación—28 de junio de 1914—a las Facultades del *Angelicum* de Roma, a la que nosotros tuvimos el honor de asistir. En ella dijo textualmente que no quería más Filosofía ni más Teología que la de Santo Tomás, cuya doctrina era la doctrina de la misma Iglesia y del mismo Jesucristo.

* * *

Un mes más tarde, la Sagrada Congregación de Estudios, consultada y requerida por un grupo de profesores de diversas Facultades pontificias, ninguno de ellos dominico, sobre un cierto número de tesis por ellos enseñadas y defendidas tradicionalmente como expresión de los puntos capitales de la doctrina de Santo Tomás en materia principalmente de Metafísica, las examinó escrupulosamente y, sometidas luego al fallo supremo del Pontífice, contestó—27 de julio de 1914—por orden de Su Santidad que dichas tesis o proposiciones contenían exactamente los principios básicos y puntos principales de la doctrina filosófica del Angélico.

Dada su importancia capital y sabiendo que responden plenamente al pensamiento del Santo Padre, nos permitimos reproducirlas aquí, aunque la cita sea un poco larga, pues son nada menos que veinticuatro. Pueden, sin embargo, para mayor claridad, clasificarse en cuatro grupos, a saber: siete de Ontología (1-7), cinco de Cosmología (8-12), nueve de Biología y Psicología (13-21) y tres de Teodicea (22-24). Adoptamos la tersa y elegante traducción que hizo el P. Adriano Suárez, O. P., al verter al castellano la obra del P. Ed. Hugon, O. P., *Les vingt-quatre thèses thomistes*[291], salvo algunas pequeñas correcciones.

[290] «Id autem peculiari quodam studio praestabunt christianae Philosophiae sacraeque Theologiae magistri, qui quidem probe meminisse debent non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent, sed ut iis doctrinas Ecclesiae probatissimas impertiant... Post beatum exitum Sancti Doctoris, nullum habitum est ab Ecclesia Concilium, in quo non ipse cum doctrinae suae opibus interfuerit» (ibid., 338-339).

[291] *Las veinticuatro tesis tomistas* (Almagro 1924). El texto latino lo transcribimos de AAS 6 (1914) 384-386.



ZURBARÁN.—*La apoteosis de Santo Tomás de Aquino*

ONTOLOGIA

1. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu, tanquam primis et intrinsecis principiis necessario coalescat.

2. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus exsistit: ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

3. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principiis essentia et esse constant.

4. Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

5. Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi *esse* realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

6. Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive *ad aliquid*. Quamvis enim *ad aliquid* non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.

7. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

COSMOLOGIA

8. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.

9. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.

10. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.

ONTOLOGIA

1. La potencia y el acto dividen el ser de tal suerte, que todo cuanto es, o bien es acto puro o bien es acto necesariamente compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos.

2. El acto, por lo mismo que es perfección, no está limitado sino por la potencia, que es una capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no puede ser sino limitado y único; pero en el orden en que es finito y múltiple, entra en verdadera composición con la potencia.

3. Por lo tanto, en la razón absoluta del ser mismo sólo subsiste un ser único y simplicísimo, que es Dios; todas las demás cosas que participan el ser tienen una naturaleza por la cual se limita dicho ser, y están compuestas de esencia y existencia como de principios realmente distintos.

4. La noción de ente, denominada de ser, se predica de Dios y de las criaturas, no de una manera unívoca ni tampoco puramente equívoca, sino analógica, con analogía ya de atribución, ya de proporcionalidad.

5. Hay, además, en toda criatura composición real de un sujeto subsistente con otras formas secundariamente añadidas que se llaman accidentes; dicha composición sería ininteligible si el ser no fuera recibido en una esencia realmente distinta de él mismo.

6. Además de los accidentes absolutos, se da un accidente relativo, como una referencia o respecto a algo. Porque si bien ese respecto o algo no implica de suyo una realidad inherente a otra, tiene, sin embargo, con frecuencia, una causa o fundamento en las cosas mismas, y, por lo tanto, una entidad real distinta del sujeto.

7. La criatura espiritual es totalmente simple en su esencia. Pero queda en ella una doble composición: la de la esencia con la existencia y la de substancia con los accidentes.

COSMOLOGIA

8. La criatura corporal está compuesta de potencia y acto en cuanto a su misma esencia; dicha potencia y dicho acto del orden y de la misma esencia reciben los nombres de materia y forma.

9. Ninguna de esas dos partes tiene ser por sí sola, ni se produce ni se corrompe por sí; tampoco se pone por sí en predicamento, sino por reducción al predicamento de substancia como principios esenciales suyos.

10. Aunque la extensión en partes integrales sea una consecuencia de la naturaleza corpórea, no es lo mismo, sin embargo, en un cuerpo ser substancia que ser extensión corporal o cantidad dimensiva. La substancia, en cuanto tal, es indivisible, no a la manera del punto, sino de los seres extraños al orden de la dimensión. La cantidad, origen de la extensión en la substancia, se distingue realmente de ésta y es verdaderamente accidente.

11. Quantitate signata materia principium est individuationis, idest numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

12. Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse potest.

BIOLOGIA ET PSYCHOLOGIA

13. Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

14. Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

15. Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

16. Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

17. Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur; posteriores, in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

18. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut, secundum gradus elongationis a materia, sint gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani obiectum in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

19. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est etiam in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

20. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia

11. La materia sellada por la cantidad es el principio de la individuación, o sea de la distinción numérica, imposible en los espíritus puros, entre un individuo y otro dentro de la misma especie.

12. Por virtud de la misma cantidad, el cuerpo se circunscribe a un lugar, de tal suerte que, de este modo circunscriptivo, es absolutamente imposible que esté en más de un lugar determinado al mismo tiempo.

BIOLOGIA Y PSICOLOGIA

13. Los cuerpos se dividen en dos categorías: la de los vivientes y la de los que carecen de vida. La forma substancial de los vivientes, llamada alma, requiere una cierta disposición orgánica, o sea partes heterogéneas, para que haya en el mismo sujeto una parte esencialmente moviente y otra movida.

14. Las almas del orden vegetativo y sensitivo no pueden existir por sí mismas ni ser producidas para sí, sino que únicamente existen y son producidas como principio por el cual existe y vive el compuesto viviente; por lo tanto, al corromperse dicho compuesto, se corrompen ellas consiguientemente, a causa de su omnímoda dependencia de la materia.

15. Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma, es creada por Dios e infundida en el cuerpo desde el momento en que está suficientemente dispuesto, y es incorruptible e inmortal por su propia naturaleza.

16. La misma alma racional se une de tal modo al cuerpo, que es su única forma substancial, y por ella tiene el hombre su ser de hombre, y de animal, y de viviente, y de cuerpo, y de substancia, y de ente. Por consiguiente, el alma le da al hombre todos los grados esenciales de perfección y, además, comunica al cuerpo el mismo acto de ser con que ella existe.

17. Del alma humana dimanan, por natural resultancia, dos órdenes de facultades: orgánicas e inorgánicas. El sujeto de las primeras, a las que pertenece el sentido, es el compuesto; el de las segundas es el alma sola. Es, por tanto, el entendimiento una facultad intrínsecamente independiente del órgano que le sirve de auxiliar.

18. La intelectualidad sigue necesariamente a la inmaterialidad, y esto de tal suerte, que los grados de intelectualidad se computan por los de inmaterialidad, o sea por los de alejamiento de la materia. El objeto adecuado de la intelección es, en general, el ser mismo en toda su extensión o universalidad; pero el objeto propio del entendimiento humano en el estado actual de unión al cuerpo se circunscribe a las esencias abstraídas de las condiciones individuales de la materia.

19. Recibimos, pues, nuestro conocimiento de las cosas sensibles. Mas como lo sensible no es inteligible en acto, hay que admitir en el alma, además del entendimiento formalmente inteligente, una virtud activa que abstraiga de los fantasmas las especies inteligibles.

20. Por medio de estas especies inteligibles conocemos directamente los universales: con los sentidos percibimos los singulares, y también

sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

21. Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

THEODICEA

22. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad esse absolutum et necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.

23. Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius Esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, ac per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

24. Ipsa igitur puritate sui *Esse* a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde, virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.

con el entendimiento, aunque volviéndose en este caso hacia las imágenes de los sentidos. Finalmente, por medio de analogías con las cosas sensibles y corporales, nos elevamos al conocimiento de las espirituales.

21. La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo el apetito; pero elige libremente entre aquellos otros bienes cuya apetencia le es propuesta por un juicio variable. Por consiguiente, la elección sigue al último juicio práctico, pero depende de la voluntad que dicho juicio sea o no el último.

TEODICEA

22. Conocemos la existencia de Dios, no por intuición inmediata ni por demostración *a priori,* sino *a posteriori,* es decir, por las criaturas, arguyendo de los efectos a la causa, en la forma siguiente: *a*) partiendo de las cosas que se mueven, sin tener en sí mismas un principio de movimiento, hasta llegar a un primer motor inmóvil; *b*) arrancando de la producción de las cosas de este mundo por causas subordinadas entre sí, hasta llegar a una causa primera no causada por otra; *c*) comenzando por los seres corruptibles, que se han indiferentemente al ser y al no ser, hasta llegar a un ser absoluto y necesario que necesariamente existe; *d*) remontando el vuelo de la consideración de las perfecciones limitadas de ser, vivir y entender en las cosas que existen, viven y entienden según diversos grados de más y de menos, hasta topar con un ser que es sumamente inteligente, sumamente viviente y sumamente perfecto en la misma razón de ente; *e*) por fin, subiendo de la contemplación del orden del universo a una inteligencia ordenadora que todo lo dispone y dirige a un fin supremo no ordenado ni ordenable a otro fin superior.

23. El constitutivo metafísico de la esencia divina se expresa rectamente diciendo que consiste en la real identidad de la misma con su propia existencia, es decir, en que ella es su mismo existir subsistente; siendo esto mismo la razón de perfección infinita e ilimitada.

24. Por la misma pureza de su ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De donde se infiere, en primer lugar, que el mundo no pudo proceder de Dios más que por creación; en segundo lugar, que a ninguna naturaleza finita puede serle comunicada, ni por milagro, la virtud de crear, por la cual se produce el ser del efecto en cuanto a toda su razón de ser; por último, que ningún agente creado puede influir en el ser de ningún efecto sin haber recibido previamente la moción de la Causa primera.

6. *Bajo el Pontificado de Benedicto XV (1914-1922). El Código de Derecho Canónico y Santo Tomás (1917)*

Muerto poco después San Pío X—20 de agosto de 1914—, se suscitaron dudas sobre el alcance de su motu proprio *Doctoris Angelici* en cuanto a la obligación de explicar la *Suma Teológica* de Santo Tomás como libro de texto en las Facultades teológicas y sobre el sentido de la declaración de la Sagrada Congregación de Estudios respecto de las veinticuatro tesis tomistas. Estas dudas fueron elevadas a dicha Sagrada Congregación, y respecto de las veinticuatro proposiciones filosóficas tomistas, se preguntaba: *a*) si todas ellas contienen realmente la doctrina auténtica de Santo Tomás; *b*) y en caso afirmativo, si deben imponerse a las Escuelas católicas como obligatorias [292].

A ello contestó la Sagrada Congregación, por orden de Benedicto XV, el día 7 de marzo de 1916: *a*) que dichas proposiciones contienen y expresan realmente la doctrina auténtica de Santo Tomás, *omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt; b*) que se propongan en las Escuelas católicas como normas directivas seguras, *eaque proponantur veluti tutae normae directivae* [293].

No se trata, pues, de imponerlas como obligatorias al asentimiento interior de maestros y discípulos, pero sí de la *obligación de proponerlas* en las Escuelas católicas superiores o Facultades *como normas directivas seguras,* es decir, según la expresión del mismo Pontífice al R. P. Ed. Hugon, O. P., *como doctrina preferida por la Iglesia* [294]; porque esos puntos capitales—*principia et pronuntiata maiora*—de la Filosofía de Santo Tomás tienen valor de verdaderas normas de dirección completamente seguras en los estudios filosóficos superiores de la Iglesia, que por eso las prefiere a todas las demás.

Es lo mismo que ya había dicho el Santo Padre a la Academia Romana de Santo Tomás en su motu proprio *Non multo post,* de 31 de diciembre de 1914, llamándola *Filosofía según Cristo.* Aprobamos, dice, y hacemos nuestro todo cuanto dijeron León XIII y Pío X sobre la necesidad de seguir la doctrina de Santo Tomás. Ni nuestros predecesores ni nosotros tenemos que esforzarnos por recomendar y ordenar otra Filosofía que la que es según Cristo, y por eso precisamente exigimos que nuestros estudios filosóficos se hagan en completo acuerdo

[292] «Utrum omnes viginti quatuor theses philosophicae, a Sacra Studiorum Congregatione probatae, germanam S. Thomae doctrinam revera contineant, et, in casu affirmativo, utrum imponi debeant Scholis Catholicis tenendae?» (AAS 8 [1916] 157).

[293] «Omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponantur veluti tutae normae directivae» (ibid.).

[294] «El mismo BENEDICTO XV, durante una audiencia particular que se dignó otorgarme, me animó a comentar estas tesis, haciéndolas resaltar y brillar en *su verdad objetiva.* Si bien no intentaba imponerlas al asentimiento interior, quería fueran *propuestas como la doctrina preferida de la Iglesia:* tal era la expresión que repetía con marcada complacencia» (ed. HUGÓN, O. P., *Las veinticuatro tesis tomistas,* pról., trad. esp., p.51).

con el método y los principios de la Filosofía de Santo Tomás, que sirve como ninguna para exponer y defender victoriosamente la verdad revelada por Dios. *Nos vero cum, aeque ac decessores nostri, persuasissimum habeamus de ea tantum Philosophia nobis esse laborandum quae sit secundum Christum (Colos. 2,8), ac propterea ipsius Philosophiae studium ad principia et rationem Aquinatis omnino exigendum esse, ut plena sit, quantum per humanam rationem licet, explicatio invictaque defensio traditae divinitus veritatis* [295]. Precisamente porque la Filosofía de Santo Tomás es *según Cristo,* es decir, plenamente de acuerdo con la fe, a la que sirve maravillosamente, es también una Filosofía que puede y debe servir de *norma directiva del todo segura* en los estudios filosóficos superiores de la Iglesia católica.

Y extendiendo esta apremiante recomendación a la Teología, añade en otro lugar: *sanctum et salutare est, ac paene necessarium in scholis catholicis, ubi ad philosophiae ac theologiae scientiam instituitur sacra iuventus, summum haberi magistrum Thomam Aquinatem. Ita, quae a decessoribus nostris, praesertim Leone XIII et Pio X fel. rec., hac de re sapientissime constituta sunt, omnino opus est salva et inviolata consistere... Constat enim «modernistas», qui dicuntur, ideo tam longe a fide in tantas opinionum varietates aberrasse, quod S. Thomae principia disciplinamque neglexerint* [296].

Pero más que todas las anteriores declaraciones, recomendaciones y ordenaciones de la Santa Sede sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás en Filosofía y en Teología, es la inclusión de la siguiente ley en el Código de Derecho Canónico: *Philosophiae rationalis ac Theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, aeque sancte teneant;* los profesores han de exponer la Filosofía racional y la Teología e informar a los alumnos en estas disciplinas, ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios del Angélico Doctor y siguiéndolos con toda fidelidad [297].

Realmente, la doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás ha sido, por esta ley, incorporada solemnemente al Magisterio de la misma Iglesia; *cum Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse* [298]. Dios le concedió este hombre providencial para iluminarla con su doctrina, confirmar la verdad revelada y refutar los errores de todos los tiempos, y ella le ha declarado patrón y guía de todos los Estudios y Escuelas católicas [299]. Y es un timbre de gloria de este gran Pontífice, al promulgar dicha ley, haber consagrado definitivamente y, por decirlo así, canonizado el método, la doctrina y los principios de Santo Tomás, como dice su ilustre sucesor Pío XI: *cui dandum est laudi*

[295] AAS 7 (1915) 6-7.

[296] *Epístola al P. Ed. Hugón, O. P.,* de 4 de mayo de 1916: AAS 8 (1916) 174.

[297] *Codex Iuris Canonici* cn.1366 § 2; traducción del P. SABINO ALONSO, O. P., en *Código de Derecho Canónico,* ed. Biblioteca de Autores Cristianos, p.456.

[298] Encíclica *Fausto appetente,* de 29 de junio de 1921: AAS 13 (1921) 332.

[299] Ibid.

quod Iuris Canonici Codicem promulgavit, ubi Angelici Doctoris ratio, doctrina et principia plane consecrantur [300].

Mérito grande es de la Orden de Predicadores el haberlo formado y educado en su seno, pero es todavía inconmensurablemente mayor el haber seguido siempre con toda fidelidad sus enseñanzas, sin separarse un ápice de ellas: *huic Ordini laudi dandum est, non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod numquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit* [301].

7. Bajo el Pontificado de Pío XI (1922-1939). Santo Tomás y la constitución apostólica «Deus scientiarum Dominus» (1931)

En sus decretales *In thesauris sapientiae,* de 16 de diciembre de 1931, por las que elevó a San Alberto Magno al honor de los altares y lo declaró Doctor de la Iglesia universal, Pío XI celebra la íntima amistad y perfecta compenetración entre el Santo Obispo de Ratisbona y su discípulo predilecto, el Aguila de Aquino [302].

Gran escrutador de los secretos de la naturaleza y admirador de sus bellezas portentosas, San Alberto se sirvió de todas las ciencias como de peldaños para remontarse hasta el Creador de todas ellas. Pero, sobre todo, es digno de consideración el esfuerzo titánico que realizó para recoger todos los fragmentos de verdad descubiertos por la razón natural de los filósofos y diseminados por las obras de los griegos, de los árabes y de los judíos, principalmente de Aristóteles, depurándolas de sus errores y haciéndolas servir a ilustrar y defender la fe católica. Su principal preocupación intelectual era posesionarse de cuanto bueno, verdadero y sublime se encuentra en la Filosofía de los paganos, para ofrecerlo y consagrarlo todo al Creador, que es la Primera Verdad, la Suprema Hermosura y la misma Perfección por esencia. Por eso rompió las cadenas con que los gentiles, los mahometanos y los judíos tenían aherrojada la Filosofía racional a sus errores, rechazó sus falsas interpretaciones del genuino pensamiento de Aristóteles, alejó y suprimió el peligro que implicaban para la fe católica

[300] Encíclica *Studiorum Ducem,* de 29 de junio de 1923: AAS 15 (1923) 314.

[301] *Epístola al Rvmo. P. L. Theissling, O. P.,* de 29 de octubre de 1916: AAS 8 (1916) 397. Pío XI repite y hace suyo este pensamiento de su predecesor (encíclica *Studiorum Ducem:* AAS 15 [1923] 324). En realidad, la Orden de Predicadores sigue en esta escrupulosa fidelidad a Santo Tomás las órdenes y recomendaciones de la misma Santa Sede. Anteriormente (supra, p.90s.) hemos citado las palabras de Clemente VI. San Pío X es todavía más explícito: «Quamquam vos de vestra officii constantia nullum est dubium, sinite hortemur vos, ut sanctum et solemne semper habeatis, et dicto audientes esse huic Apostolicae Sedi, et Ducem philosophandi de divinisque rebus disputandi sequi Thomam. Ita in hac agitatione studiorum numquam a christianae veritatis regula aberrabitis; quod non paucis hodie contingit, dum suo ipsorum iudicio aut suspectae certorum hominum auctoritati plus aequo indulgent» *(Epístola al P. Raimundo Velázquez, O. P.,* Rector de la Universidad de Manila, de 7 de marzo de 1909: AAS 1 [1909] 274-275).

[302] AAS 24 (1932) 6-7.

y, arrebatándoles de sus manos las armas de su sabiduría, las convirtió en defensa eficaz de la verdad revelada.

De esta suerte, superando los temores y desconfianzas de algunos teólogos piadosos contemporáneos suyos, a causa de ciertos abusos ocurridos, como si la Filosofía fuese un gran peligro para la fe, trabajó cuanto pudo por hacer servir toda la Filosofía, y particularmente la aristotélica, a la explicación y defensa de la verdadera fe. Como verdadero sabio y verdadero teólogo, no temió ningún peligro ni ningún daño en la recta y sana investigación de las obras de la naturaleza y de la humana razón, puesto que toda luz y toda verdad vienen de Dios. Así echó las bases de una gigantesca Enciclopedia, que se extiende desde la observación de los más diminutos fenómenos de la naturaleza hasta las más sublimes lucubraciones de la Teología, conquistando un nombre inmortal en las ciencias naturales, filosóficas y teológicas. Porque el sobrenombre de Grande o Magno que se granjeó en el estudio de las ciencias naturales y filosóficas lo acrecentó aún más haciéndolas servir todas ellas como instrumento de la Teología e incorporándolas a la obra común de llevar las almas a Dios por medio del apostolado doctrinal [303].

Gracias a esta labor ingente preparó el camino expedito para que su gran discípulo Santo Tomás rematase la obra comenzada, volando sobre las cimas de la Filosofía perenne y escalando las empinadas crestas de la más sublime Teología: *eo igitur praeprimis auspice, Scholastica, sanioris Aristotelismi genuinis thesauris sibi additis, expeditiorem viam inivit, ut miram quae adest rectae rationis cum fide cohaesionem maiore luce illustraret. Alberto praeeunte, Thomas deinde Aquinas, dilectus eius discipulus, perennis Philosophiae culmina atque altissimos Sacrae Theologiae vertices felici ausu conscendit* [304].

Porque es cosa sabida y repetida mil veces que el Angélico elevó la Filosofía cristiana a su último grado de perfección: *Philosophiam a Sanctis Patribus Scholaeque Doctoribus quadam laborum continuatione noviter expolitam, ac denique opera et ingenio Thomae Aquinatis ad summum perfectionis gradum adductam* [305]. Por eso, es deber de los Obispos y de los Superiores de las Ordenes y Congregaciones religiosas redoblar su vigilancia sobre los estudios de los jóvenes aspirantes al sacerdocio y hacer que se cumplan exacta e inviolablemente—*sancte inviolateque*—los preceptos del Código de Derecho Canónico y las directivas de León XIII. Procuren, pues, ante todo, los profesores de Filosofía seguir escrupulosamente el método, la doctrina y los principios de Santo Tomás, esforzándose tanto más en ello cuanto es más notorio que no hay Doctor de la Iglesia más terrible a los modernistas y demás enemigos de la fe católica que el Angélico: *idque eo faciant vel studiosius, quod sciunt nullum Ecclesiae Doctorem modernistis ceterisque fidei catholicae hostibus ita esse terrori ac formidini ut Aquinatem* [306].

[303] Ibid., 9-10. [304] Ibid., 10-11.

[305] Letras apostólicas *Officiorum omnium,* al Card. Bisleti, Prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios, de 1 de agosto de 1922: AAS 14 (1922) 454.

[306] Ibid., 454-455.

Y lo que decimos de la Filosofía debe entenderse *a fortiori* de la Teología: *quod autem de Philosophia dicimus, idem est de Sacrae Theologiae disciplina intelligendum* [307]. Pues gracias al uso de la Filosofía tomista, la Teología reviste el carácter de verdadera ciencia: *etenim id quod efficit ut hoc disciplinae genus vim scientiae veri nominis habeat, in eoque, ut desideratissimus decessor noster praeclare ait* [308], *«plena sit, quantum per humanam rationem licet, explicatio invictaque defensio traditae divinitus veritatis», nihil est aliud nisi Philosophia Scholastica, duce et magistro Aquinate, in usum ipsius Sacrae Disciplinae conversa* [309]. Entre la Filosofía y la Teología de Santo Tomás hay tal compenetración, a pesar de su distinción esencial y plena autonomía en la esfera propia de cada una, que no puede darse la una sin la otra en grado perfecto: *unde sequitur, ex inscio imperitoque philosopho fieri nunquam doctum theologum posse; et qui divinarum rerum sit prorsus ieiunus, eidem perfecte philosophari nullo pacto licere* [310].

Todavía es más expresivo en su alocución de 18 de marzo de 1923 a los miembros de la Academia Romana de Santo Tomás. A las palabras del Cardenal Bisleti, Prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios y Presidente de dicha Academia, respondía en estos términos: «La doctrina de Santo Tomás es luz que desciende de Dios y vuelve a subir a Dios. La Sabiduría Infinita quiso verdaderamente imprimir una de sus huellas más amplias y encender reverberado uno de los rayos más luminosos de su luz inmortal en este hombre, cuya virtud y cuya ciencia, como se ha dicho muy bien, hicieron de él el más sabio de los santos y el más santo de los sabios... No es de maravillar, por lo tanto, que la Iglesia haya hecho suya esta luz, se haya enriquecido con ella y la haya empleado para ilustrar sus inmortales enseñanzas. Ni causa maravilla el que todos los Papas hayan rivalizado por exaltarlo, proponerlo e inculcarlo como modelo, maestro, doctor, patrón y protector de todas las Escuelas. Tampoco es de maravillar que Santo Tomás tenga su Bulario magnífico, que por sí solo bastaría para constituir, por decirlo así, la espina dorsal de su gloria póstuma... Sí, Eminencia: nosotros caminaremos, con la ayuda de Dios, sobre las huellas de nuestros predecesores—y no haremos en ello más que cumplir una de las aspiraciones más bellas y más sentidas de toda nuestra vida—, recomendando siempre a todos los verdaderos amigos de la fe y de la ciencia, de la verdad natural y de la revelada, de permanecer fieles a Santo Tomás y a su doctrina» [311].

* * *

[307] Ibid., 455.

[308] Motu proprio *Non multo post*, de 31 de diciembre de 1914: AAS 7 (1915) 6-7.

[309] Letras apostólicas *Officiorum omnium:* AAS 14 (1922) 455.

[310] Letras apostólicas *Unigenitus Dei Filius*, de 19 de marzo de 1924: AAS 16 (1924) 144-145.

[311] Citado por M. CORDOVANI, O. P., *San Tommaso nella parola di Pio XI:* Angelicum, 6 (1929) 6.

Pero de una manera más solemne y detallada propone a Santo Tomás como maestro y guía de los estudios superiores y de los estudiantes en su encíclica *Studiorum Ducem*, que publicó el 29 de junio de 1923, con motivo del sexto centenario de su canonización.

Fue el Santo Doctor un modelo acabado de santidad y de ciencia, simbolizado por el sol resplandeciente sobre su pecho, que ilumina las inteligencias con su luz e inflama las voluntades con el calor de sus ejemplos y de sus virtudes: *cui quidem iure etiam insigne solis attributum est, utpote qui, scientiae lumen mentibus afferendo, igniculos virtutum in voluntates iniiciat* [312].

Pondera, pues, el Santo Padre en primer lugar su vida inmaculada, enriquecida de las virtudes más excelsas: su pureza angelical, su profunda humildad, su espíritu de oración y de contemplación, su fe firmísima, su esperanza decidida, sin titubeos ni vacilaciones; su caridad viva y ardiente, que todo lo vivifica y perfecciona.

Con estas disposiciones entró a raudales en su alma la Sabiduría de Dios. Hay tres clases de sabiduría: una filosófica, otra teológica y otra mística, que es el don de sabiduría. En todas ellas fue un verdadero coloso, que ha provocado la admiración de los siglos y el aplauso multisecular de la misma Iglesia por boca de sus Pontífices, hasta consagrarlas plenamente en el Código de Derecho Canónico: *ubi Angelici Doctoris ratio, doctrina et principia plane consecrantur* [313]. Nos, al hacernos eco de todas esas alabanzas tributadas a su ingenio verdaderamente divino, deseamos y aprobamos que se le llame no solamente Doctor Angélico, sino también Doctor Universal de la Iglesia, que ha adoptado como suya su doctrina: *Nos vero haec tanta divinissimo ingenio tributa praeconia sic probamus, ut non modo Angelicum, sed etiam Communem seu Universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam, cuius doctrinam, ut quamplurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, suam Ecclesia fecerit* [314].

Nadie como él definió, clasificó y organizó las diversas partes de la Filosofía. Su doctrina metafísica sobre el valor objetivo de nuestro conocimiento, sobre las pruebas de la existencia de Dios y sobre tantos otros puntos es de los más subidos quilates; y aunque haya sido impugnada acremente en tiempos pasados y siga siéndolo todavía en nuestros días, ha salido más pura y brillante de la prueba, como el oro del crisol: *eiusdemque de metaphysicis doctrina, quamquam frequenter adhuc iniquorum iudicum acerbitatem nacta est, tamen, quasi aurum quod nulla acidorum natura dissolvitur, vim splendoremque suum etiam nunc integrum retinet*. Por eso decía con razón San Pío X: Separarse de Santo Tomás, principalmente en cuestiones de Metafísica, es sumamente peligroso y perjudicial [315].

Lo mismo cabe decir de su sabiduría teológica, que fue elevada por él al más alto grado de perfección: *non est autem dubitandum quin ad summum dignitatis culmen evecta Theologia sit per Aquinatem* [316]. Porque la Teología es tanto más perfecta cuanto mejor se

[312] AAS 15 (1923) 310.

[313] Ibid., 310-314.

[314] Ibid., 314.

[315] Ibid., 316-317.

[316] Ibid., 317.

conozcan las fuentes de la revelación, que son sus principios, y mejor Filosofía se utilice para explicarlos y para deducir las conclusiones que implican: *huiusmodi scientia eo perfectior in quopiam sit oportet, quo is fidei documenta melius calleat, simulque pleniorem aptioremque philosophandi facultatem habuerit.* Ahora bien, él conocía como nadie las fuentes y documentos de la revelación, y poseía una Filosofía depurada y completísima con una facultad de usarla y aplicarla por nadie igualada, pues su inteligencia parece haber sido creada para filosofar: *cuius et numeris omnibus absoluta rerum divinarum cognitio fuit, et intelligentiae vis facta mirifice ad philosophandum*[317].

Por eso, no hay parte alguna de la Teología en que no dejase marcadas para siempre las huellas de su genio. Estableció la Apologética sobre bases inconmovibles, como son la noción precisa de natural y sobrenatural, su distinción esencial, su armonía íntima, los motivos de credibilidad y todo cuanto integra esta parte de la Teología.

Pues su Dogmática penetró como nadie los grandes misterios de la fe, como el de la Trinidad, el de la Encarnación, el de nuestra elevación al orden sobrenatural, el de la predestinación, y así de los demás.

Igualmente, su Moral es completísima, tanto en el orden individual como en el social. Lo mismo su Ascética y Mística, que expuso magistralmente al tratar de los dones del Espíritu Santo, de la caridad, de la vida activa y contemplativa y de los diversos estados de perfección: *haec et alia Asceticae Mysticaeque Theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit*[318].

En cuanto a la Hermenéutica y Exégesis bíblica, son clásicas sus enseñanzas sobre la inspiración y sobre la verdad y los sentidos de la Escritura: sus comentarios exegéticos son un arsenal de ciencia escriturística y un modelo de Teología bíblica[319].

Y en la Liturgia nada hay comparable a su Oficio del Santísimo Sacramento, compuesto por él a petición de Urbano IV. Vivía de la Eucaristía y del Sacrificio del Altar. Por eso ha merecido también ser llamado Doctor Eucarístico: *sane mirabitur nemo quod hic Doctoris Eucharistici quoque cognomen accepit*[320].

De todo esto se infiere que Santo Tomás es el verdadero maestro y guía en todo género de ciencias divinas y humanas y en toda clase de virtudes. Y nunca como ahora hace falta insistir en seguir fielmente sus consignas y sus instrucciones en Filosofía, en Teología, en Hermenéutica, en Exégesis bíblica; porque en toda clase de cuestiones su doctrina es el antídoto más eficaz contra el *virus* modernista, como lo prueba el que precisamente los modernistas le teman más que a ningún otro Doctor de la Iglesia. *Omnino enim modernistarum in omni genere Thomas opinionum commenta convincit... Hinc apparet satis esse causae quamobrem modernistae nullum Ecclesiae Doctorem tam metuant quam Thomam Aquinatem*[321].

[317] Ibid., 317-318.
[318] Ibid., 318-320.
[319] Ibid., 320.
[320] Ibid., 320.
[321] Ibid., 322-323.

Y así como en tiempo de suma escasez se dijo a los egipcios: *Id a José,* que tenía el depósito del trigo, así en los tiempos actuales, en los que hay tanta penuria de sana doctrina, Nos decimos a todos los que tienen hambre de la verdad: *Id a Tomás, ite ad Thomam,* que la posee en abundancia y la sabe adaptar a todas las necesidades y a todos los paladares[322].

En conclusión, reiteramos lo ya ordenado por León XIII en su encíclica *Aeterni Patris,* por Pío X en su motu proprio *Doctoris Angelici* y por Nos mismo en las Letras apostólicas *Officiorum omnium* sobre el seguimiento de la doctrina de Santo Tomás, y procuren los profesores infundir en sus discípulos un amor sincero de ella: *ea omnia volumus sedulo attendant inviolateque servent ii praesertim quicumque in clericorum scholis maiorum disciplinarum magisteria obtinent. Idem vero sibi persuadeant tum se suo officio satisfacturos, itemque expectationem nostram expleturos esse si, cum Doctorem Aquinatem, scripta eius diu multumque volutando, adamare coeperint, amoris huius flagrantiam cum alumnis disciplinae suae, ipsum Doctorem interpretando, communicent, idoneosque eos reddant ad simile studium in aliis excitandum*[323].

Pero junto con este amor ardiente y sincero a Santo Tomás, que deben tener todos los hijos de la Iglesia que se dedican a estudios superiores, deseamos que se dé, dentro de una justa libertad, una noble emulación que haga progresar los estudios, sin que degenere en espíritu de crítica, que no sirve más que para disolver los lazos de la caridad. Que cada cual, pues, observe fielmente lo preceptuado en el Código de Derecho Canónico sobre el seguimiento de la doctrina de Santo Tomás en Filosofía y en Teología (can. 1366, párrafo 2), y que todos se acomoden a esta norma, de suerte que puedan verdaderamente llamarse sus discípulos: *atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum*[324]. Mas nadie tiene derecho a exigir a los demás lo que no les exige la misma Iglesia, que es la madre y la maestra de todos; y cuando se trata de puntos sobre los cuales se suele disputar en sentidos diversos entre los autores más graves y acreditados de las escuelas católicas, a nadie se ha de prohibir que siga la opinión que le parezca más verosímil[325].

Meses más tarde, en su alocución del 24 de noviembre de 1923 a las personalidades que intervinieron en la Semana Tomista organizada por la Academia Romana de Santo Tomás en honor del Santo, decía: *la filosofia tomistica è una buona cristiana, cattolica, romana*[326]. Santo Tomás mismo moría en acto de servicio al Romano Pontífice, que lo había convocado al Concilio de Lyón. Muriendo durante el viaje, que emprendió enfermo y en medio de infinitas incomodidades,

[322] Ibid., 323.
[323] Ibid., 323.
[324] Ibid., 323-324.
[325] «At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter meliores notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur» (ibid., 324).
[326] *Acta Hebdomadae thomisticae* p.294 (Roma 1924).

puede decirse que no solamente fue romano, sino también verdadero mártir de la obediencia al Sumo Pontífice: *ma martire dell'obbedienza al Romano Pontifice* [327].

Un año después, el 12 de diciembre de 1924, en una alocución al Instituto Internacional *Angelicum,* de Roma, explicaba auténticamente los títulos de *Studiorum Dux, Doctor Communis* y *Doctor Eucharisticus* con que le había honrado en su encíclica *Studiorum Ducem.*

Queremos, dice, traducir esas tres fórmulas en otras tantas recomendaciones que os sirvan de estímulo en todos los momentos.

En primer lugar, Santo Tomás debe ser para cada uno de vosotros el *Guía de los Estudios,* es decir, de todos los estudios y del método de estudiar. La cuestión del método es capital. Para que la ciencia resulte seria y luminosa, el método es todo. Equivocado éste, extraviado el camino, no se va adelante; y por eso es necesario un guía. Santo Tomás es el Guía, el *Dux in via.*

Verdad es que la ciencia debe buscarse en dondequiera que esté, y aunque sea imperfecta y fragmentaria, porque ella sirve siempre para la vida sacerdotal y apostólica: razón por la cual Dios se llama *Scientiarum Dominus.* Pero sobre la materialidad de cualquier conocimiento científico está el conocimiento del método, que enseña, por decirlo así, a hacer el fichero de la inteligencia. Los conocimientos sin orden ni método son como los archivos y bibliotecas sin índices ni ficheros: un cúmulo de riquezas inutilizables y sin explotar. El método nos da el fichero de la inteligencia, clasificando y ordenando todos sus conocimientos. El Angélico es en esto un maestro insuperable —*è maestro inarrivabile*—, y, por lo mismo, el *Guía de los Estudios.*

Pero es también Doctor Universal, *Doctor Communis,* es decir, Doctor de toda la Iglesia, de toda la ciencia, de todo lo escible: característica que se aproxima a la Divinidad. *Dottore di tutta la Chiesa, di tutta la scienza, di tutto lo scibile; caratteristica che si avvicina alla virtù divina.* En pocas inteligencias brilló tan esplendorosa como en la suya la participación del entendimiento divino, y nosotros nos preguntamos si el eterno Creador ha impreso en alguna inteligencia humana una imagen suya más perfecta. En sus obras se encuentra una de las características del libro divino por excelencia, es decir, del Evangelio, que, por ser palabra de Dios, siempre tiene o sugiere una solución para todas las vicisitudes de la vida y para todos los problemas imaginables. Algo parecido se encuentra en Santo Tomás, particularmente en sus dos *Sumas,* la *Contra Gentiles* y la *Teológica.* En estas dos obras, bien leídas y meditadas, se halla siempre una palabra y una solución para todas las cuestiones que puedan presentarse: palabra segura, palabra genial. Son dos libros que resumen y condensan el universo entero, a saber: el cielo y la tierra [328].

[327] Ibid., p.295.

[328] «Nel suo insegnamento si riscontra una delle caratteristiche del libro divino por eccellenza. In tutte le occorrenze della vita, per tutti i problemi che ci si possono presentare, quel libro ha una parola e una soluzione da suggerirci. Tale è la caratteristica del Santo Vangelo, perchè è la parola di Dio. Qualche cosa di questa caratteristica divina è in S. Tommaso, nei sui libri classici: la *Somma Filosofica* e la *Somma Teologica (Xenia Thomistica* t.3 p.600, Roma 1925).

Que él sea siempre vuestra luz y que sus libros sean vuestros continuos consejeros, porque en ellos encontraréis siempre la verdad; bien y asiduamente estudiados, os darán la respuesta adecuada a todas vuestras preguntas, con inmenso beneficio para la vida. *Dai sui libri attingete sempre la verità: bene e instancabilmente studiati, essi vi daranno la risposta a tutte le vostre domande con inmenso beneficio per la vita* [329].

Es, además, *Cantor et Doctor Eucharisticus:* cantor suave, sublime, luminoso, no solamente en sus himnos eucarísticos y secuencias inmortales, sino siempre que habla del Augusto Sacramento: *anche quando no ha versi e misure precise.* Cuando habla de la Eucaristía, él nos lleva al centro que fue su centro, al secreto que fue su secreto, al alimento de su pureza virginal, al pan del cielo que fue su nutrimento angelical.

Cuando se trata de ciencia, sobre todo de ciencia sagrada, la pureza es una de las partes más sustanciales del método moral, indispensable para la adquisición de la misma: pureza de espíritu, pureza de cuerpo, pureza de vida. Por una ley feliz de la misma naturaleza de las cosas, la verdad y la pureza se entrelazan íntimamente. La verdad es de tal naturaleza que *in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Tal es el secreto que Santo Tomás ha intuido altamente y la fuente de que se ha nutrido su alma como de un alimento divino [330].

Y hablando a los jóvenes católicos universitarios en febrero de 1927, añadía: hay en la Filosofía tomista, por decirlo así, un cierto Evangelio natural y un fundamento incomparablemente sólido para todas las construcciones científicas, porque la característica del tomismo es la de ser, ante todo, objetivo. Sus construcciones o elevaciones no son puramente abstractas y subjetivas, sino construcciones del espíritu que se acomoda a la misma realidad de las cosas... La doctrina tomista no perderá nunca su valor, porque para ello sería preciso que lo perdiese la misma realidad de las cosas: *non verrà mai meno il valore della dottrina tomistica, perchè bisognerebbe che venisse meno il valore delle cose* [331].

Por fin, en su constitución apostólica *Deus Scientiarum Dominus,* promulgada el día 24 de mayo de 1931, ordena que en las Facultades de Teología, una vez expuestas y demostradas las verdades de fe por la Sagrada Escritura y la tradición, se busquen e ilustren su naturaleza y razón íntima según los principios y la doctrina de Santo Tomás: *earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur* [332].

Asimismo, en las Facultades de Filosofía debe enseñarse la Filosofía escolástica, y ésta de tal suerte que los oyentes se formen en una

[329] Ibid., p.600.

[330] Ibid., p.601.

[331] Citado por M. CORDOVANI, O. P., *San Tommaso nella parola di Pio XI:* Angelicum, 6 (1929) 10.

[332] AAS 23 (1931) 253.

síntesis completa y coherente de doctrina según el método y los principios de Santo Tomás. Los demás sistemas filosóficos deben examinarse y enjuiciarse según dicha doctrina. *In Facultate Philosophica Philosophia scholastica tradatur, eaque ita ut auditores plena cohaerentique synthesi doctrinae ad methodum et principia S. Thomae Aquinatis instituantur. Ex hac autem doctrina, diversa philosophorum systemata examinentur et diiudicentur* [333].

Pocos días después—el día 12 de junio de 1931—, la Sagrada Congregación de Estudios publicaba un articulado de ordenaciones para la ejecución de lo prescrito por la citada Constitución Apostólica. Y refiriéndose concretamente a los preceptos susodichos, manda y ordena que todo cuanto se prescribe en ellos sobre la enseñanza de la Filosofía y de la Teología según el método, los principios y la doctrina del Angélico se observe escrupulosamente, conforme a las encíclicas *Aeterni Patris* y *Studiorum Ducem,* de León XIII y de Pío XI. *Quae in art. 29 a) et b) Constitutionis Apostolicae de institutione ad Angelici Doctoris rationem, principia, doctrinam, statuuntur, sancte serventur, ad normam Litterarum Encyclicarum Leonis Papae XIII «Aeterni Patris» d. d. 4 augusti 1879 et Pii Papae XI «Studiorum Ducem» d. d. 29 iunii 1923* [334].

8. *Pío XII y Santo Tomás*

El eminentísimo Cardenal Eugenio Pacelli, Secretario de Estado de Pío XI y sucesor suyo en el supremo Pontificado, pronunciaba un elocuentísimo sermón el último día del triduo celebrado en honor de San Alberto Magno, recientemente canonizado y declarado Doctor de la Iglesia por el Padre Santo.

En medio del siglo XIII—decía el orador—aparecen en el firmamento de la Iglesia, entre otras muchas estrellas, el Sol de Aquino y el Astro de Bollstädt [335]. Alberto, creador de un nuevo movimiento filosófico y sagaz investigador de la verdad revelada junto con su mayor discípulo, Santo Tomás, agita el fermento científico de su tiempo, lo purifica de las infiltraciones griegas, árabes y judías y destila en él un jugo de alimento sano para el entendimiento, con gran provecho de la sabiduría cristiana, contra todos los venenos del error y los averiados productos farmacológicos del ingenio humano. Alberto y Tomás son dos astros, el primero de los cuales ilumina al segundo y le muestra el camino, que giran alrededor del mismo centro. Dos águilas, semejantes a las que vio Ezequiel volar sobre el monte Líbano, crecidas en el mismo nido y destinadas a superarse en el vuelo, pues mientras que la una—Alberto—extenderá los remos de sus grandes alas hasta los confines de la tierra, la otra—Tomás—, con alas de no menor envergadura y con ímpetu más potente, se remontará hacia el cielo, y desde allí, desde las regiones etéreas, fijará inmóvil su pupila en el

[333] Ibid., 253. [334] Art.18 § 1; ibid., p.268.
[335] Emmo. Cardenal EUGENIO PACELLI, *Nella luce di S. Alberto Magno:* Angelicum, 9 (1932) 131.

Sol [336]. Dos almas gemelas, como las de San Ambrosio y San Agustín: Alberto es el nuevo Ambrosio; Tomás, el nuevo Agustín, de quien posee la llama del corazón y la luz de la inteligencia, y que, siguiendo su ruta, se elevará a las regiones de la Verdad eterna, no con las plumas de Platón, sino con las alas de Aristóteles [337].

No busquéis en Alberto, como teólogo, el genio de Tomás, que todo lo ordena en un sistema tan vasto, tan orgánico, tan entero y completo que no tiene parangón con ningún otro anterior ni posterior. Pero él fue quien primero mostró y preparó el camino a Tomás, que tanto le superó. Como se ha dicho muy bien, no podía ser maestro del Doctor Común de la Escolástica sino el Doctor Experto y Universal. El árbol gigantesco de la *Suma Teológica,* que el Aquinatense plantó en el jardín de la Iglesia hasta tocar el cielo, tiene sus raíces profundas en el terreno fecundo de la escuela de San Alberto [338]. La doctrina de ambos, bien entendida, no solamente no excluye, sino que fomenta, promueve y da elevación a toda sana modernidad, yendo a la vanguardia de los más atrevidos progresos científicos; pero al mismo tiempo nos enseña que la razón y la fe son dos hermanas nacidas de la misma Sabiduría divina, y que su verdadera grandeza, prenda de inmortalidad, está en reconocer y venerar la sangre común que circula por sus venas [339].

* * *

Ya elegido Papa, decía en su alocución del 24 de junio de 1939 a los alumnos de ambos cleros de los Seminarios, Colegios y Facultades de la Ciudad Eterna: Está ordenado con gran sabiduría y debe observarse fielmente lo prescrito en el Código de Derecho Canónico sobre el seguimiento de la doctrina de Santo Tomás en Filosofía y en Teología. Porque su sabiduría filosófica es tal que pone las verdades de orden natural en la más viva luz y las recoge todas en una síntesis orgánica maravillosa y solidísima; su Teología es tan acabada, que no hay otra que le supere ni le iguale en declarar y defender los dogmas de la fe; y las dos juntas son las más aptas para reprimir y aplastar los errores más peligrosos de todos los tiempos. Por lo tanto, amados hijos, amad y estudiad con toda el alma a Santo Tomás, trabajando con todas vuestras fuerzas por penetrar y comprender su riquísima doctrina, y abrazad de buena gana todo lo manifiestamente contenido en ella, principalmente sus puntos fundamentales. *Animum afferte plenum amoris et studii erga S. Thomam: totis viribus incumbite ut luculentam eius doctrinam intellectu perspiciatis: quidquid ad eam manifesto pertinet et tuta ratione ut praecipuum in ea habetur, libenter amplectimini* [340].

Renovamos, pues, y aprobamos plenamente las ordenaciones de nuestros predecesores y, si es preciso, establecemos las que falten; pero al mismo tiempo hacemos nuestras sus amonestaciones sobre el verdadero progreso de las ciencias y la justa libertad en los estudios:

[336] Ibid., 132. [338] Ibid., 143. [340] AAS 31 (1939) 246.
[337] Ibid., 138. [339] Ibid., 145.

Decessorum nostrorum monita nostra facimus, quibus veri nominis in scientia progressum et legitimam in studiis libertatem tueri voluerunt. Aprobamos y recomendamos plenamente el esfuerzo por conquistar nuevas verdades y sumarlas a las ya encontradas; deseamos que se use de justa libertad en aquellas cosas sobre las que discuten los mejores intérpretes del Angélico, e invitamos a que se empleen los recursos de la Historia para mejor entender los escritos del Aquinatense. *Probamus prorsus ac commendamus novis disciplinarum inventis antiquam Sapientiam, ubi opus sit, aequari; ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi.* Evítense las vanas discordias y nadie exija de otro lo que no exige de él la Santa Madre Iglesia.

Nada mejor para fomentar los estudios y hacer avanzar la ciencia; nada tampoco más conforme con la doctrina misma de Santo Tomás y con las directivas de los Romanos Pontífices, que no suprimen la emulación en la búsqueda de la verdad, sino que más bien la estimulan y dirigen, mostrándole el camino seguro para alcanzarla. *Aemulatio enim in veritate quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae S. Thomae non supprimitur, sed excitatur potius ac tuto dirigitur* [341].

Por sus letras apostólicas *Ad Deum,* de 16 de diciembre de 1941, declaraba a San Alberto Magno Patrón de los cultivadores de las Ciencias naturales—*Cultorum scientiarum naturalium caelestis patronus* [342]—, y con este motivo escribió al General de los dominicos una carta—7 de marzo de 1942—, en la que recordaba también el patronato de Santo Tomás sobre las Escuelas católicas.

El patronato del Angélico, dice, se extiende a todos los estudios de todas las Escuelas católicas, pero de una manera particular es el patrón, el maestro y el guía de los estudios filosóficos y teológicos. Los que se dedican a las ciencias de la naturaleza, escudriñando paciente y laboriosamente los secretos del mundo sensible, necesitaban también un patrón especial que les sirviese de ejemplo, de modelo y de guía en esta clase de investigaciones; y Nos se lo dimos en San Alberto Magno, el cual, no obstante la penuria e imperfección de los instrumentos de observación y experimentación de que adolecía su tiempo, estableció, sin embargo, los principios fundamentales de la observación sagaz, de la experimentación y de la inducción para captar debidamente la verdad de los seres naturales: leyes y principios que, si se hubiesen comprendido bien y aplicado exactamente por los sabios de su tiempo, no cabe duda de que los admirables progresos de esas ciencias, que tanto admiramos en nuestros días y son su timbre de gloria, se hubieran adelantado varios siglos, con gran provecho de la humanidad entera [343].

Era perfectamente justo que estos dos santísimos y doctísimos varones, que tanto se amaron en esta vida y trabajaron con tanto ahínco en la conquista de la verdad, gozasen en el cielo, además de la bienaventuranza esencial, de la accidental y secundaria que les redunda por el patronato respectivo sobre los cultivadores de las ciencias divinas y filosóficas y de las ciencias naturales. Ambos son la honra de la Familia Dominicana, y los dos brillan como lumbreras refulgentes de ciencia y de santidad.

[341] Ibid., 346-347. [342] AAS 34 (1942) 89-91. [343] Ibid., 97.

El Doctor Angélico y Universal, que reúne en sí como en un mar inmenso todos los ríos y manantiales de sabiduría que corren por el mundo entero a través de los siglos, ha ordenado y organizado todos esos enormes materiales en una síntesis doctrinal, coronada por la luz del Evangelio, tan grandiosa que puede tener imitadores, no rivales ni superiores. Su doctrina es de tal fuerza y vitalidad que no sólo vale para refutar todas las herejías antiguas, sino también para deshacer toda clase de errores, por más nuevos que parezcan, que van apareciendo en los tiempos posteriores. Así, pues, como todos los que acuden a las Escuelas católicas, de cualquier grado y de cualquier especie que sean, deben celebrarlo como su patrón, procurando seguir sus ejemplos e imitar sus virtudes, así también—y mucho más particularmente—todos los que se ocupan de estudios filosóficos y teológicos, especialmente los estudiantes de ambos cleros aspirantes al sacerdocio y al servicio de la Iglesia, deben seguirlo con toda fidelidad como a su maestro y guía, según ordena el Código de Derecho Canónico (canon 1.366, § 2), no olvidando nunca que la doctrina de Santo Tomás contiene un vigor singular y una fuerza extraordinaria para sanar los males que aquejan a nuestros tiempos: *probe animo retinentes in doctrinis Thomisticis eximiam quamdam inesse praestantiam, et ad sananda mala, quibus nostra premitur aetas, vim virtutemque singularem.*

Pero así como es peculiar del Angélico el haber realizado una síntesis grandiosa de todas las verdades naturales y sobrenaturales, divinas y humanas, organizada y coronada desde lo alto por la luz del Evangelio, así su maestro Alberto Magno parece haberse distinguido en explorar los secretos de la naturaleza para remontarse después a la cúspide de la sabiduría filosófica y, finalmente, al pináculo de la Teología, sirviéndose de todos esos conocimientos para defender la fe católica [344].

En posteriores intervenciones vuelve a insistir con redoblada energía sobre lo mismo. Así, en su alocución de 17 de septiembre de 1946 a los Padres electorales de la Compañía de Jesús, reunidos en su XXIX Congregación General, recomienda a todos los miembros de dicha Orden la máxima diligencia en observar sus leyes, que les mandan seguir la doctrina de Santo Tomás como la más sólida, la más segura, la más aprobada y la más conforme con sus Constituciones: *Societatis Iesu igitur sodales..., omni diligentia suas observent leges, quae ipsis praecipiunt, ut «tamquam solidiorem, securiorem, magis approbatam Constitutionibusque consentaneam», doctrinam S. Thomae sequantur* [345].

[344] Ibid., 97. [345] AAS 38 (1946) 384.

Y pocos días después—22 de septiembre de 1946—, en otra alocución al Capítulo general de los dominicos, recuerda el inmenso beneficio que su Orden hizo a la Iglesia dándole a Santo Tomás, maestro universal de las disciplinas filosóficas y teológicas, cuya autoridad doctrinal, ora para formar a los principiantes, ora para orientar y estimular a los maestros en la investigación de los problemas más abstrusos y difíciles, es del todo singular, como afirmada en los decretos del mismo Código de la Iglesia, es decir, del Código de Derecho Canónico. *Ipsi, qui Theologiae et Philosophiae excolendis praecipuum locum addixistis, iure meritoque vobis eximiam laudem vindicatis: S. Thomam Aquinatem, harum disciplinarum communem Magistrum, Ecclesiae dedistis, cuius sive in tironibus erudiendis, sive in absconditorum verorum investigatoribus porro ducendis, singularis est auctoritas, ipso in Codice iuris canonici decretorio modo asserta: «Philosophiae rationalis ac Theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant»* [346]. Decretos que son de máxima importancia, como ya lo hemos advertido en otra ocasión [347], de acuerdo en un todo con nuestros predecesores.

La síntesis maravillosa de Santo Tomás está sobre todos los tiempos y sobre todas las vicisitudes de la humanidad como una roca inconmovible, y su fuerza y vitalidad imperecederas sirven hoy perfectamente para defender el depósito de la fe y para dirigir con paso firme y seguro los nuevos progresos eventuales de la Filosofía y de la Teología [348].

Sobre esto no cabe discusión. La Iglesia lo afirma sin ambages y lo traduce en leyes y ordenaciones de valor perenne y universal. *Id sane Ecclesia asserit, cum id sibi persuasum habeat hoc itinere ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi. Ideo Constitutione Apostolica «Deus scientiarum Dominus»..., ipsa memoratam praescriptionem Codicis Iuris Canonici confirmavit. Philosophia proponatur oportet—hoc ibidem praecipitur—«ita ut auditores plena cohaerentique synthesi doctrinae ad methodum et principia S. Thomae Aquinatis instituantur»; et in theologia, «veritatibus fidei expositis et ex Sacra Scriptura et traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur»* [349].

En estas disciplinas, Santo Tomás es luz que no palidece y estrella que no se eclipsa: *quarum Doctor Angelicus dux semper peritissimus et inoccidua lux est, emolumento perenniter mansuro et olim aequa aestimatione pendendo* [350].

Es preciso dar la máxima importancia a las enseñanzas filosóficas y teológicas del Doctor Angélico (exhortación apostólica *Menti nostrae,* de 23 de septiembre de 1950: AAS 42 [1950] 687), porque la Iglesia *exige* que los sacerdotes se formen en esas disciplinas según su método, su doctrina y sus principios (encíclica *Humani generis,* de 12 de agosto de 1950: AAS, ibid., 575).

[346] Ibid., 387.
[347] Sermón arriba citado (AAS 31 [1939] 246-247).
[348] Ibid., 387. [349] Ibid., 387-388. [350] Ibid., 388.

No es que esa prescripción coarte la legítima libertad de investigación y de opinión; antes al contrario, la proclama y la favorece; pero con tal de que se conjuguen prudentemente ambas cosas: la sana libertad científica y la sincera obediencia a los preceptos de la Iglesia, particularmente del Código de Derecho Canónico (alocución del 17 de octubre de 1953 con ocasión del cuarto centenario de la Universidad Gregoriana: AAS 45 [1953] 685-686). Y en especial recuerda a los dominicos la obligación que tienen de seguir a Santo Tomás: «vobis tamen *peculiarissimo modo praecipitur*» (epístola del 25 de marzo de 1955 al Rvmo. P. McDermott, Vicario general Ord. Praed.: AAS 47 [1955] 269).

En una palabra, se debe evitar, por un lado, el considerar el sistema filosófico-teológico de Santo Tomás como fuente de la revelación o como el único instrumento capaz de explicarla y defenderla —como algo infalible—, y, por otro, el prurito de separarse de sus enseñanzas por cualquier pretexto—*temere et inconsulte*—. Pero, aun dentro de esa legítima libertad, no debe olvidarse nunca que permanecen en pie y conservan todo su valor las directivas y ordenaciones de la encíclica *Aeterni Patris,* de León XIII, sobre la unidad de doctrina en la enseñanza de Santo Tomás (alocución cit. del cuarto centenario de la Gregoriana, p.685-686; alocución del 14 de septiembre de 1955 a los participantes en el cuarto Congreso filosófico tomista de Roma: AAS 47 [1955] 683).

* * *

Mas no solamente en encíclicas, decretales, leyes, epístolas y alocuciones ha ensalzado, recomendado y preceptuado la Iglesia de mil maneras su doctrina salvadora, sino hasta en los mismos actos de culto.

En el prefacio de su fiesta, compuesto personalmente por Su Santidad Pío XII, da gracias a Dios por haberle concedido un Doctor tan santo y tan sabio para que la ilustrase y defendiese victoriosamente con sus sólidas y saludables enseñanzas, admiración del mundo entero: *qui Beatum Thomam Doctorem, vitae innocentia et ingenii sublimitate vere Angelicum, in Ecclesia tua suscitare voluisti, ut eam saluberrima et firmissima communiret doctrina et solis instar illustraret; cuius sapientiam, omnibus praecipue commendatam, totus admiratur orbis terrarum.*

Y en la *colecta* de la misa se confiesa su discípula, suplicando al Señor le conceda imitar sus virtudes y aprender sus enseñanzas: *Deus, qui Ecclesiam tuam Beati Thomae, Confessoris tui atque Doctoris, mira eruditione clarificas et sancta operatione foecundas, da nobis, quaesumus, et quae docuit intellectu conspicere, et quae egit imitatione complere.*

De hecho, la Iglesia, en muchos de sus Concilios, hizo suyas las fórmulas y el pensamiento del Santo Doctor, a quien llama en la

postcommunio de su fiesta *Doctor egregius,* especialmente en el de Florencia, cuyo decreto sobre los Sacramentos es una transcripción casi literal de su opúsculo *De articulis fidei et Sacramentis* [351]; en el de Trento, como confiesan San Pío V, León XIII, San Pío X y Pío XI [352], y en el Vaticano, cuyo decreto sobre la necesidad de la revelación de ciertas verdades de orden natural en el estado natural de la naturaleza humana después del pecado es una cita implícita casi verbal de la *Suma Teológica* [353]. Las magníficas y luminosas encíclicas de León XIII están sembradas de citas de Santo Tomás, y en las de sus sucesores es siempre el autor más citado. Casi más que sus palabras vale este ejemplo de la Iglesia para demostrar que realmente aprendió las lecciones salubérrimas de su Doctor predilecto.

* * *

Todos estos hechos y documentos prueban que Santo Tomás es algo único en la Iglesia. Su Bulario es el más rico de todos. No hay Padre ni Doctor de la Iglesia cuya doctrina haya sido tan aprobada y recomendada como la suya por los Romanos Pontífices, sin interrupción alguna y con la unanimidad más absoluta, cual si todos hablasen por la misma boca, que es la de Pedro: *profecto nostri praedecessores tamquam uno ore semper eam laudibus extulerunt* [354]. Ni San Agustín, con ser el mayor de todos los Padres, iguala a Santo Tomás en este sentido; porque, como dice muy bien J. V. Bainvel, S. I., *habet S. Thomas cum specialem approbationem, tum specialissimam a Leonis XIII litteris et directione, qualis ne Augustini quidem operibus omnibus unquam data est* [355].

De nadie se ha dicho lo que San Pío X dijo del Angélico: que en tanto él y sus predecesores aprobaron o recomendaron la doctrina de algún Padre o Doctor en cuanto que estaba de acuerdo con la de Santo Tomás, o por lo menos no le era contraria [356]. Ninguno tampoco, fuera del Doctor Universal, ha sido incluido en las leyes de la Iglesia de un modo preceptivo, como maestro, guía y norma de los Estudios filosóficos y teológicos de todo el orbe católico [357].

[351] *Opuscula,* ed. MANDONNET, t.3 p.11-18; Conc. Florentino, *Decretum pro Armenis:* DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion symbolorum* 24-25 n.695-702 p.253-259.
[352] S. Pío V, bula *Mirabilis Deus,* de 11 de abril de 1567: BERTHIER, o.c., t.1 n.124 p.98; LEÓN XIII, encíclica *Aeterni Patris,* de 4 de agosto de 1879: BERTHIER, o.c., n.212 p.191; Pío X, motu proprio *Doctoris Angelici,* de 29 de junio de 1914: AAS 6 (1914) 339; Pío XI, encíclica *Studiorum Ducem,* de 29 de junio de 1923: AAS 15 (1923) 314.
[353] *Summa Theologiae* 1 q.1 a.1; 2-2 q.2 a.4; Concilio Vaticano, constitución dogmática *De fide catholica* c.2: DENZINGER-UMBERG, o.c., n.1786.
[354] Pío XI, encíclica *Studiorum Ducem:* AAS 15 (1923) 313.
[355] *De Magisterio vivo et Traditione* p.93 (París 1905).
[356] Motu proprio *Doctoris Angelici:* AAS 6 (1914) 338.
[357] *Codex Iuris Canonici* cn.1.366 § 2; Pío XI, constitución *Deus scientiarum Dominus* art.29 *a)* y *c):* AAS 23 (1931) 253; SAGRADA CONGREGACIÓN DE ESTUDIOS, *Ordinationes ad Constitutionem apostolicam «Deus scientiarum Dominus»* art.18 § 1: AAS 23 (1931) 268.

Derivándose, pues, la autoridad doctrinal de un Padre o de un Doctor de la autoridad de la Iglesia misma, síguese que la autoridad del Angélico es máxima, porque es la máxima autoridad que la Iglesia ha otorgado a alguno de sus hijos. Por eso, Pío XI la llama admirable y portentosa, *cuius quidem in Ecclesia mirum quantum valet auctoritas* [358], y Pío XII ha dicho que es única y singular: *singularis est auctoritas ipso in Codice Iuris Canonici decretorio modo asserta* [359]. Al hacer suya su doctrina, *quam Ecclesia suam propriam edixit esse* [360], le comunicó en cierto modo la autoridad de la Iglesia misma; porque, como dice Pío XI, parodiando una frase célebre de Juan de Santo Tomás, al honrar al Angélico se honra algo más que su propia personalidad, pues en realidad se honra la autoridad misma de la Iglesia docente: *siquidem in Thoma honorando maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, idest Ecclesiae docentis auctoritas* [361].

Esta singular insistencia y unanimidad secular de los Pontífices en señalar a Santo Tomás como al Doctor predilecto de la Iglesia hacía decir al célebre Cardenal Billot, una de las glorias más puras de la Compañía de Jesús en los últimos tiempos, en un discurso pronunciado el 11 de marzo de 1915 ante la Academia Romana de Santo Tomás, que nosotros tuvimos el honor de escuchar: Hay una cosa que no puedo pasar en silencio, y es la recomendación perpetua, continua, repetida de siglo en siglo hasta nuestros días con machacona insistencia —*singulari prorsus instantia*—y energía inflexible de la doctrina de Santo Tomás por la Sede Apostólica. ¡Cosa digna de la más atenta consideración! En la Cátedra Apostólica se suceden unos tras de otros Pontífices de distinta raza, de distinta nacionalidad, de distinta cultura, de distinta educación, y, sin embargo, todos convienen en recomendar a Santo Tomás, desde Juan XXII, que lo canonizó, hasta Benedicto XV, gloriosamente reinante.

Ahora bien, si recorro los anales eclesiásticos, si hojeo el Bulario Romano, si examino los dichos y los hechos, no encuentro un ejemplo semejante respecto de un individuo particular como preceptor, como maestro y como doctor.

Esta singularidad me indica por sí sola que no se trata aquí de cosas dependientes del arbitrio humano, ni de partido, ni de escuela, ni de opiniones personales de este o de aquel Pontífice, sino de algo que se refiere a la misma Cátedra fundada por Jesucristo y garantizada por El hasta el fin de los siglos, en la cual se sienta y rige, preside y vive, habla y enseña uno solo, es decir, Pedro, que no pertenece a

[358] Encíclica *Studiorum Ducem:* AAS 15 (1923) 313.
[359] *Alocución a los Padres vocales del Capítulo general de los dominicos,* día 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387.
[360] BENEDICTO XV, encíclica *Fausto appetente,* de 29 de junio de 1921: AAS 13 (1921) 332. «Cuius doctrinam, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, suam Ecclesia fecerit» (Pío XI, encíclica *Studiorum Ducem,* de 29 de junio de 1923: AAS 15 [1923] 314).
[361] Encíclica *Studiorum Ducem:* ibid., 324. «Maius aliquid in Thoma quam Thomas suscipitur et defenditur» (JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae Angelicae Divi Thomae,* en su *Cursus theologicus* t.1, ed. de los benedictinos de Solesmes, p.222).

ningún partido, a ninguna escuela, a ninguna Orden, sino a sólo Jesucristo y a su Iglesia. Es el mismo Pedro por boca de sus sucesores quien hace esta singular recomendación de Santo Tomás: *Petrus est, a quo singularem illam habet Aquinas commendationem* [362]. No nos recomienda a otro, sino siempre al mismísimo Doctor Angélico: *non alium nobis commendant moderni Pontifices, imo unum semper et eumdem* [363].

Pero es evidente que esa autoridad, máxima en su género, no disminuye en lo más mínimo la autoridad de los demás Padres, Doctores y Autores probados de la Iglesia, como la luz del sol no excluye ni amengua la luz de las estrellas, sino que se la comunica o se la aumenta. Tampoco es una autoridad tiránica que se impone por la fuerza y que no admite la menor discusión, sino una autoridad suave y fuerte al mismo tiempo, que se impone por su valor intrínseco y por su luz propia, y que no sólo admite discusión, sino que la suscita, la estimula y la orienta por seguros derroteros. Autoridad que no mata la libertad, sino que la perfecciona, haciéndola recta, segura, verdadera; que no excluye la emulación, sino que la provoca, suscitando sanas audacias con ansias vehementes e incoercibles de superación en la conquista de la verdad. Santo Tomás, según frase feliz del P. Lacordaire, O. P., no es un dique, sino un faro.

Por eso la Iglesia se ha hecho garante de esta sana libertad y emulación, dentro del máximo respeto a su autoridad suma y de la máxima fidelidad en el seguimiento de su método, de su doctrina y de sus principios. No los impone como dogmas de fe ni exige de nadie un asentimiento absoluto e irrevocable; pero exige que se los trate con la máxima consideración, que no se los impugne o se los rechace por motivos baladíes, sino que se los estudie con amor, diligencia y tenacidad, y que se los proponga en las Escuelas como normas directivas completamente seguras [364], mejor dicho, como las más seguras de todas [365]. *Aquinatem enim deserere, in re philosophica praesertim et theologica, uti iam diximus, non sine magno detrimento esse potest; ipsum sequi* TUTISSIMA *est via ad profundam divinarum rerum cognitionem* [366]. *Cuius aurea doctrina mentes splendore suo illuminat; cuius via et ratio usque ad profundissimam divinarum rerum cognitionem* SINE ULLO ERRORIS PERICULO PERDUCIT [367]; *cuius doctrinas decessores*

[362] Discurso reproducido en *Xenia Thomistica* t.1 p.19-20 (Roma 1925).
[363] Ibid., p.21.
[364] SAGRADA CONGREGACIÓN DE ESTUDIOS, 7 de marzo de 1916: AAS 8 (1916) 157; Pío XII, *Alocución a los Padres electores de la Compañía de Jesús,* de 17 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 384; *Alocución a todos los estudiantes eclesiásticos de Roma,* de 24 de mayo de 1939: AAS 31 (1939) 246; *Alocución a los Padres electores de la Orden de Predicadores,* de 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387-388.
[365] «Eius doctrinam theologicam ab Ecclesia catholica receptam, *aliis magis tutam et securam exsistere*» (S. Pío V, bula *Mirabilis Deus,* de 11 de abril de 1567: BERTHIER, o.c., n.125 p.99.
[366] S. Pío X, motu proprio *Praeclara,* de 24 de junio de 1914: AAS 6 (1914) 335.
[367] Ibid., 334.

nostri illustres, Leo XIII et Pius X, maximis extulerunt laudibus easque scholis catholicis RELIGIOSE RETINENDAS PRAESCRIPSERUNT [368].

Que él sea siempre vuestra luz y guía; que sus obras sean siempre vuestros consejeros. *En sus libros encontraréis siempre la verdad:* estudiados bien y sin descanso, ellos os darán la respuesta justa a todas vuestras interrogaciones, con inmenso beneficio para la vida [369].

Porque, en frase de los papas, la doctrina de Santo Tomás no es solamente la más segura de todas—*omnium tutissima*—, sino también la más sólida, la más eficaz, la más saludable, la más cierta y *la más verdadera*—«nihil ea solidius aut fructuosius optari potest; saluberrima, certissima, *verissima*»—, como puede verse en los documentos que citamos en otra parte [369*].

En una palabra: exige de todos que sean *verdaderos* discípulos suyos, *ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare Magistrum* [370], no hipócritas ni taimados, como aquellos de quienes decía San Juan Crisóstomo: le llaman Maestro, no queriendo ser sus discípulos: *vocant magistrum cuius nolunt esse discipuli* [371].

Cuando su neto pensamiento no consta evidentemente, sino que sus mejores intérpretes disienten entre sí, es lícito a cada cual, como dice Su Santidad Pío XII, buscar otros medios de averiguarlo, como la Historia y la Crítica, y, finalmente, seguir la interpretación que le parezca más verosímil y ajustada [372]. En cuestiones semejantes es muy prudente y muy justo que cada cual siga libremente su propio sentir, con tal que ese sentir sea sensato, como dice hermosamente Juan de Santo Tomás: *unusquisque in suo sensu abundet, dummodo sensus sit qui sensatum faciat, non qui improbum* [373].

En cuestiones fundamentalmente disciplinares, como la presente, puede la Iglesia cambiar sus leyes o interpretarlas, exigir rigurosamente su cumplimiento o mitigar su observancia. Si concede la libertad, es justo que se pueda usar de ella sin que nadie nos venga a la mano; pero si urge la obligación, no es menos justo que se la cumpla con toda sinceridad y lealtad, sin que nadie se exima de ella por cualquier pretexto. Los documentos anteriores a 1952 señalaban que esa obligación del canon 1.366,2, se imponía *decretorio et perentorio modo* (cf. *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* p.256 y 257), y en ese sentido los entendimos en la primera edición y en la citada obra; si después se ha mitigado esa obligación, permitiendo más libertad,

[368] BENEDICTO XV, motu proprio *Sacrae Theologiae,* de 3 de diciembre de 1914: AAS 6 (1914) 690.
[369] Pío XI, *Alocución al Instituto «Angelicum»,* de 12 de diciembre de 1924: Xenia Thomistica t.3 p.600 (Roma 1925).
[369*] S. RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* p.76, 77, 82, 87, 256; 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 48, 62, 63, 64, 69, 83, 101, 143, 145, 148, 163, 182, 205, 206, 299 (Salamanca 1952).
[370] Pío XI, encíclica *Studiorum Ducem:* AAS 15 (1923) 324.
[371] *In Mt.* 22,35 homil.16.
[372] *Alocución a los estudiantes eclesiásticos de Roma,* 24 de junio de 1939: AAS 31 (1939) 247.
[373] *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae Divi Thomae* disp.1 a.1 n.2, en *Cursus theologicus,* ed. de los benedictinos de Solesmes, t.1 p.223b.

úsese de ella enhorabuena para mayor servicio de la Iglesia y de la verdad.

Hasta la Constitución Apostólica *Christus Dominus,* de 6 de enero de 1953, no se permitía tomar alimento alguno antes de la celebración de la santa misa o de la sagrada comunión—urgía con todo rigor el precepto del ayuno eucarístico—; pero, a partir de esa fecha, se pueden tomar algunos, dentro de ciertos límites allí señalados. Los que usan dicha licencia ejercen un derecho, y nadie puede censurarles por ello; pero los que prefieren observar rigurosamente el ayuno eucarístico, no cabe duda de que obran mejor. Algo parecido ocurre con el seguimiento desde lejos o desde cerca de Santo Tomás, tan repetidamente recomendado por la Iglesia.

Séanos permitido trasladar aquí las últimas palabras pronunciadas por Pío XII sobre este asunto: «Vous avez assez combien Nous tient à coeur l'étude profonde et assidue de la doctrine du *Docteur Vommun:* Nous l'avons déclaré en maintes occasiones, même dans de documents solennels, faissant remarquer, entre autres, comment *la méthode et les principes de S. Thomas l'emport sur tous les autres,* qu'il s'agisse de former l'intelligence des jeunes ou d'amener les esprits déjà formés à pénétrer les vérités jusque dans leurs significations les plus secrètes. Etant, de plus, en pleine harmonie avec la révélation divine, cette doctrine est singulièrement efficace pour établir avec sûreté les fondaments de la foi, comme por recuillir les fruits du vrai progrès. Et *Nous n'hesitons pas à dire que la célèbre encyclique «Aeterni Patris», para laquelle Notre inmortel Prédéceseur Léon XIII rappela les intelligences catholiques a l'unité de doctrine dans l'enseignement de S. Thomas, conserve toute sa valeur.* Sans difficulté *Nous faisons Nôtres ces graves paroles de l'insigne Pontifice: Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici, res aliena est a voluntate Nostra, eademque plena periculis»* (alocución a los participantes al cuarto Congreso filosófico tomista de Roma, 14 de septiembre de 1955: AAS 57 [1955] 683).

9. Su autoridad doctrinal es universalmente reconocida

Pero, aun independientemente de la autoridad doctrinal extraordinaria y singularísima que le otorga el Magisterio de la Iglesia con sus aprobaciones, recomendaciones y preceptos reiterados, tiene el Santo una autoridad científica propia y personal, que se impone al respeto, a la admiración y hasta al seguimiento de todo hombre de ciencia honrado y objetivo. Nada extraño, por consiguiente, que abunden sus elogios tributados por toda clase de sabios, sin distinción de escuelas ni de confesiones: griegos y latinos, protestantes y católicos, seglares y eclesiásticos, franciscanos y jesuitas, por no citar a los dominicos, de quienes es gloria propia. Recogeremos solamente algunos como muestra.

Jorge Scolarios, uno de los más doctos Patriarcas de Constantinopla después del Cisma, decía: Dudo que ningún discípulo de Santo Tomás lo admire y venere tanto como yo. Quien ha estudiado sus obras y las ha llegado a comprender no necesita más: le bastan ellas solas [374].

Y del famoso Cardenal Bessarión es la célebre frase: Santo Tomás es el más sabio de los santos y el más santo de los sabios, *non minus inter sanctos doctissimus quam inter doctos sanctissimus* [375].

Juan Pico de la Mirándola se dice entusiasta de su doctrina—*Divi Thomae doctrinae plurimum afficior*—y asiduo lector de sus obras, llamándole *nostrae Theologiae splendorem* [376].

Erasmo confiesa que es el mayor de los teólogos por su incansable diligencia, su sólida erudición y su juicio seguro: *meo animo, nullus est recentium theologorum cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio* [377].

Francisco Titelmans, O. M. Cap., le llama omnisciente, diamante de los teólogos y su corifeo, príncipe y arquitecto de todas las ciencias, artífice de la verdad y el más sabio de todos los sabios: *primum, medium et novissimum sapientum* [378].

Para el célebre Cardenal Francisco de Toledo, S. I., Santo Tomás vale él solo por todos los demás Doctores: *unus sane Divus Thomas instar erit omnium, in quo et diligentia interpretandi, et doctrinae gravitas cum pietate coniuncta, multa, varia ac solida eruditio, incredibilis praeterea methodus in integris etiam disciplinis pertractandis; nec Commentariis solum quos scripsit in Aristotelem, sed multo etiam magis Summa Theologiae, Summa contra Gentes, Quaestionibus Disputatis et ceteris eius scriptis tantam—ut de Theologia taceamus—Philosophiae lucem attulit unus quantum ceteri omnes—aliorum pace dixerim—possint explanatores afferre: in quo ex nullius arbitror laude quidpiam detrahi, si id dicitur de Divo Thoma quod ipsorum quisque, si et viveret et adesset, de eodem videretur esse dicturus* [379].

Los más grandes elogios—dice el Cardenal Sforza Pallavicini, de la misma Compañía—que se han tributado o que los hombres pueden tributar al Doctor Angélico son siempre inferiores a sus reales méritos, como el sol es mucho mayor en realidad que lo que aparece a los habitantes de la tierra. Yo no puedo menos de seguir su doctrina, y la seguiría aunque me lo prohibiesen: *eam namque sequerer vel iniussus, imo vix non sequerer vel prohibitus* [380].

[374] Comentarios sobre el opúsculo *De ente et essentia,* de Santo Tomás, traducido por él al griego; citado por BERTHIER, o.c., t.1 n.678 p.691.

[375] *Adversus calumniatorem Platonis* l.2 c.7: BERTHIER, o.c., n.679 p.92.

[376] Citado por A. M. JURAMI, O. P., *Testimonia ex catholicae Ecclesiae et Summorum Pontificum oraculis atque sapientissimorum et probatissimorum virorum scriptis pro commendatione doctrinae... S. Thomae Aquinatis* p.172-173 (Madrid 1789).

[377] *Adnotationes in Epistolam ad Romanos* c.1, citado por B. DE ROSSI, O. P., *Dissertationes criticae in S. Thomam Aquinatem* dissert.6 c.2 n.1: Opera omnia S. Thomae Aquinatis, ed. Leonina, t.1 p.115b.

[378] *Expositio in Psalmum 109* citado por JURAMI, o.c., p.197.

[379] *Commentaria una cum Quaestionibus in Octo libros Aristotelis de Physica Auscultatione,* ad lectorem, fol.2v (Venecia 1578).

[380] Citado por A. TOURÓN, O. P., *Vie de Saint Thomas d'Aquin* traducción española de JULIÁN DE VELASCO, t.2 p.351 (Madrid 1795).

El Venerable Luis de la Puente, S. I., dice por su parte: «Solamente alegaré al Angélico Doctor Santo Tomás, porque él solo vale por diez mil testigos, y su doctrina es cierta, segura y muy abonada, y con las verdades de la Teología escolástica apunta muy altos pensamientos y sentimientos de la Mística, porque ambas son muy hermanas» [381].

Conocido es también el sublime encomio debido a la pluma del doctísimo Pedro Labbé, de la citada Compañía: Cristo es el Verbo del Padre, Santo Tomás es el adverbio de Cristo; *Christus est Verbum Patris, Thomas adverbium Filii.* Quien conoce a Santo Tomás conoce a todos los demás Padres y Doctores; pero conociendo a todos éstos no llega a conocerle a él. En donde el mismo San Agustín es obscuro, Santo Tomás es claro; donde los otros dudan, Tomás no vacila; donde acaban los demás, comienza Santo Tomás.

Didicit omnes qui Thomam intelligit,
nec totum Thomam intelligit qui omnes didicit,
Augustinus aliquando obscurus, apud Thomam est clarus.
Ubi alii dubitant, Thomas non ambigit;
ubi omnes desinunt, inde incipit:
inde progressus eo ascendit, quo nemo praeiverat [382].

Gratry admira particularmente la densidad metálica de su estilo, cuyas fórmulas breves y enérgicas parecen inspiradas por Dios para fijar definitivamente la verdad. Santo Tomás es la más alta santidad unida al genio más elevado [383].

Como filósofo, dice Carlos Jourdain, su doctrina es la más elevada y la más completa [384], y como teólogo ha sido elevado por los sufragios de la catolicidad a tal altura, que no tiene superiores ni rivales. Ningún Padre ni Doctor de la Iglesia ha penetrado más profundamente en los misterios del dogma y de la moral evangélicos; ninguno tampoco se ha acercado tanto a la infalibilidad, privilegio glorioso e inamisible reservado por Dios a la Iglesia católica [385].

La Facultad Teológica de Génova se entusiasma ante su ingenio poderoso y casi divino, con que levantó el admirable edificio de su Filosofía y de su Teología, que dan solución eterna a todos los problemas fundamentales de la fe y de la razón: *sentimus Aquinatis documenta, quippe vera, immutabilia esse, ac tot post saeculis exactis vivida semper esse et aptissima ad huiusce temporis errores repulsandos* [386]. Nadie más sutil ni más sólido, nadie más sublime ni más seguro. *Quis in disputando subtilior? quis in erroribus persequendis profligandisque validior? quis in contemplandis perspiciendisque rebus altissimis sublimior? quis tutior in iudicando?* [387]

[381] *Meditaciones espirituales* introd. t.1 p.X-XI (Madrid 1929).
[382] Citado por JURAMI, o.c., p.259.
[383] *Les sources* c.14.
[384] *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin* introd. t.1 p.XVI (París 1858).
[385] Ibid., p.XIII-XIV.
[386] En BERTHIER, o.c., n.616 p.613.
[387] O.c., p.612-613.

El atesora en su mente, más que humana, todas las ciencias, divinas y humanas—dice la Facultad Teológica de Florencia—. Conoció cuanto la humana razón puede alcanzar y refutó cuantos errores puede inventar el genio del mal: *omnia novit quae ratio potest excogitare, omnia praevidit illa mens, neque est error cui Thomas Aquinas invictissime non respondeat* [388].

Su obra, añade la Universidad de Coimbra, es el monumento más colosal de ciencia filosófico-teológica [389].

Los profesores del Seminario de Trápani reconocen que ningún filósofo puede compararse con Santo Tomás, porque ninguno resolvió como él los más arduos y difíciles problemas de Ontología, de Psicología, de Etica y de Teodicea [390].

Los del Seminario de Guastalla no pueden contener su admiración ante ese mar inmenso que recoge las aguas de todos los ríos y manantiales, ante ese sol que en sí condensa toda la luz de las estrellas, ante ese tesoro que reúne todas las riquezas científicas del mundo [391].

Su doctrina, dicen los profesores del Seminario de Sora, es la misma doctrina del Verbo Encarnado, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y es camino, verdad y vida [392].

Es también—subrayan los del Seminario de Tréveris—la más adaptada a toda clase de personas; porque es fácil para los principiantes, amena para los aprovechados y sabrosísima para los que han llegado ya a la perfección de la ciencia [393].

Según el famoso Enrique Sauvé, Rector del Instituto Católico de Angers, Santo Tomás es el genio mejor equilibrado y el Doctor más seguro, tanto en Filosofía como en Teología. Su sistema doctrinal es como un grandioso y artístico palacio, de quien no se puede demoler ninguna de sus partes sin perjudicar gravemente al todo, y como una inmensa cadena de preciosos brillantes tan trabados entre sí, que no admite la ruptura de ningún anillo [394].

Y para el célebre Cristóbal Bonavino, más conocido por el seudónimo de *Ausonio Franchi,* es el Doctor Angélico un genio colosal, que todo lo ordena en un sistema tan vasto, tan orgánico y tan completo, que no admite comparación con ningún otro anterior ni posterior [395].

* * *

Los mismos protestantes no han podido por menos de reconocer sus méritos y de admirarlos sinceramente. Leibniz admira la solidez de su doctrina: *Thomas Aquinas ad solidum tendere solet* [396]; Buddeo, la grandeza de su genio, llamándole *virum magnum et excellenti ingenio praeditum* [397]; Wolf, la penetración de su talento, *pro acumine*

[388] O.c., n.624 p.619.
[389] O.c., n.629 p.627.
[390] O.c., n.642 p.645-646.
[391] O.c., n.647 p.650.
[392] O.c., n.651 p.656.
[393] O.c. n.662 p.667.
[394] O.c., n.631 p.630-631.
[395] *Ultima critica* t.1 p.537, citado por el Emmo. Cardenal EUGENIO PACELLI, *Nella luce di S. Alberto Magno:* Angelicum, 9 (1932) p.43.
[396] *Tentamina Theodiceae* p.3.ª § 330: Opera omnia, ed. L. DUTENS, t.1 p.358 (Ginebra 1768).
[397] *Institutiones Theol. dogmaticae* l.3 c.2.

suo [398], *pro eo quo pollebat acumine* [399]; Brucker, su espíritu científico, su pasmosa erudición y su certero juicio: *fatemur omnino fuisse in Thoma iudicandi aciem haud mediocrem, ingenium excellens, lectionis copiam et inexhaustam prorsus industriam* [400]; Neander le llama el Doctor de los siglos [401]; Landerer celebra en su espíritu la feliz unión de la profundidad con la precisión y de la fe con la razón, o sea del Dogma con la Filosofía [402].

Para Enrique Lecoultre es Santo Tomás el teólogo por excelencia de la Iglesia católica y el representante nato de toda su ciencia [403]; Adolfo Harnack reconoce que el Angélico es un pensador de una fuerza mental hercúlea [404]; y recientemente ha escrito el profesor C. R. S. Harris: «El gran campeón del aristotelismo fue Santo Tomás de Aquino, quien, desprendiéndose de la vieja tradición de las escuelas, intentó purificar la doctrina aristotélica de los acrecimientos árabes y hacer uso de ella como un cimiento filosófico de la Teología católica. Su sorprendente éxito se debió a sus poderes inigualados de sistematización, un dominio maravilloso del detalle y una facultad para la presentación lúcida que ningún pensador medieval podía igualar» [405].

* * *

Los testimonios de otras personalidades antiguas y modernas, protestantes y católicas, pudieran multiplicarse fácilmente. Nada nuevo añadirían a lo ya dicho, porque no caben en lo humano elogios mayores que los tributados a Santo Tomás. Cerraremos, sin embargo, todo lo dicho anteriormente con las siguientes palabras de Pedro de Ribadeneira, S. I., que describen y sintetizan maravillosamente la grandeza doctrinal de nuestro Santo: «La sabiduría de Santo Tomás fue tan esclarecida, tan soberana y divina, que a todos los grandes ingenios pone admiración, y mayor a los mayores. No hay cosa en la Teología y Filosofía tan dificultosa que no la allane, tan recóndita que no la descubra y la trate con brevedad tan precisa, que son tantas las sentencias cuantas las palabras, y en pocos renglones dice en substancia lo que escribieron los otros Doctores en muchos, y esto con una claridad, distinción, disposición, trabazón y conexión de las cosas entre sí tan admirables, que, como la luz corporal, parece que su doctrina ella misma es la luz con que se ha de ver y entender. Por otra parte, es tan fundada, firme y segura, que no hay donde tropezar ni donde caer...

[398] *Theologia naturalis* § 683 p.242 (Verona 1738).
[399] O.c., § 799 p.415.
[400] *Historia critica Philosophiae* t.3 p.803 (Leipzig 1743).
[401] *Christl. Dogmengeschichte* t.2 p.129, citado por ENRIQUE LECOULTRE, *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après le système d'Aristôte et de Saint Thomas d'Aquin* p.13 (Lausanne 1883).
[402] Artículo *Scholastische Theologie*, en HERZOG, *Realencyclopädie*, citado por LECOULTRE, o.c., p.14.
[403] O.c., p.16.
[404] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[8] p.498 (Tubinga 1910).
[405] *Filosofía*, en *El legado de la Edad Media*, traducción española, p.320-321 (Madrid 1944).

Y no solamente esta agua es clara, limpia y pura y que da salud a los que beben de ella, sino también es medicina contra veneno y triaca contra el tóxico de todas las herejías; porque todas se hallarán convencidas por este Santo Doctor o se podrán deshacer y refutar con los principios y fundamentos irrefragables de su doctrina.

Y de aquí es que todos los herejes de nuestro tiempo tanto la aborrecen y persiguen, porque es su cuchillo, y todos los santos y sabios católicos la alaban, ensalzan y magnifican como columna y roca inexpugnable de la Iglesia católica, los cuales dan a Santo Tomás ilustres títulos y gloriosos apellidos con gran encarecimiento, aunque ninguno puede haber en alabarle.

Llámanle Flor de la Teología, Ornamento de la Filosofía, Delicias de los grandes ingenios, Templo de la Religión, Alcázar de la Iglesia, Doctor Angélico, Escudo de la fe católica, Martillo de los herejes, Luz de las Escuelas, Varón enseñado de Dios y que bebió en la fuente de la Divinidad, entre los doctos doctísimo y entre los santos santísimo; y, finalmente, predican a boca llena que aquel puede pensar de sí que ha aprovechado mucho en las ciencias a quien mucho agrada la doctrina de Santo Tomás» [406].

[406] *Flos sanctorum. La vida de Santo Tomás de Aquino* n.6 t.1 p.361 (Barcelona 1731).

SECCION CUARTA

La «Suma Teológica» de Santo Tomás

1. *Origen de la «Suma»*

Frisaba Santo Tomás con los cuarenta años cuando fue destinado a Roma, al convento de Santa Sabina, con el encargo de organizar, en calidad de Regente y Profesor, una Casa de Estudios (1265). Se hallaba en la plenitud de sus fuerzas físicas e intelectuales. Poseía una larga experiencia de profesorado en la Universidad de París y en la Curia pontificia de Anagni y de Orvieto. Dominaba perfectamente las ciencias filosóficas y teológicas. Había publicado, además de numerosos opúsculos filosóficos, como *De ente et essentia* (magna carta de la Filosofía tomista), *De principiis naturae, De propositionibus modalibus, De natura materiae et dimensionibus interminatis* y su exposición al opúsculo *De hebdomadibus* de Boecio, una cantidad enorme de obras teológicas. Baste recordar sus comentarios sobre Isaías, sobre San Mateo, sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, sobre el opúsculo *De Trinitate* de Boecio, sobre el *De divinis nominibus* de Dionisio, sobre las *Decretales,* gran parte de su *Catena Aurea* sobre los Evangelios, su magna *Suma contra Gentiles,* las Cuestiones disputadas *De Veritate* y *De Potentia,* algunas Cuestiones *De Malo* y un tercio de sus Cuodlibetos, amén de sus opúsculos *Contra errores graecorum, De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos* y *Contra impugnantes Dei cultum et religionem.*

Instalado en su nuevo cargo, se entregó de lleno a su cometido. Dominaba en las Escuelas teológicas la obra clásica de Pedro Lombardo, *Quatuor libri Sententiarum,* publicada un siglo antes. No satisfacía plenamente a Santo Tomás ni por su arquitectura científica, ni por su elaboración teológica de la autoridad y de la razón—aún no bien depuradas y ensambladas—, ni por su ortodoxia y seguridad doctrinal en no pocos puntos de importancia capital [1]. Tampoco le llenaba el comentario que había escrito él mismo diez años antes, cuando la enseñaba en la Universidad de París (1254-1256). Emprende, pues, un segundo comentario sobre nuevas bases, y publica el primer libro (1265-1266). Mas pronto se da cuenta de que su nuevo escrito no

[1] Además de su posición poco neta y definida acerca de la famosa fórmula *Christus secundum quod homo non est aliquid,* condenada poco después por Alejandro III (20 de marzo de 1170 y 18 de febrero de 1171), había enseñado varias proposiciones erróneas o poco seguras, que fueron impugnadas y abandonadas expresamente por los teólogos parisienses del siglo XIII. San Buenaventura refiere ocho; algunos manuscritos de la obra de Lombardo, del siglo XIII, ponen diecinueve; otros, veintiuna; a fines de siglo ascendían a veintiséis. Pueden verse estas listas, que encabezaban con el rótulo de «istae sunt opiniones Magistri Sententiarum quae communiter non tenentur», «articuli in quibus Magister Sententiarum non tenetur communiter ab omnibus», u otros similares, en los prolegómenos a la edición crítica de las *Sentencias de Lombardo,* hecha por los Padres Franciscanos de Quaracchi p.LXXIII-LXXX (Quaracchi 1916).

se puede ensamblar en la obra de Lombardo: es una construcción de otro estilo y de otras proporciones. Inutiliza seguidamente la obra comenzada y manda recoger los ejemplares existentes, probablemente muy contados todavía—pues sólo sabemos que había uno en el convento de Lucca, en donde lo vio su discípulo Tolomeo dei Fiadoni, a quien debemos esta noticia [2]—, y se decide, en consecuencia, a publicar una obra original de nueva planta y de mayores dimensiones: es la *Summa Theologiae,* que inmortalizará su nombre y será el código fundamental de la Teología católica.

2. *Lugar y tiempo de su composición*

Trabaja en ella durante ocho años, sin poderla terminar. La primera parte fue escrita rápidamente en Santa Sabina y en el convento de Santa María de las Gracias, de Viterbo (1266-1267), adonde fue llamado a enseñar en la Curia pontificia de Clemente IV. Probablemente integró en ella todo lo bueno y nuevo que había escrito poco antes en su segundo comentario al primer libro de las *Sentencias* de Lombardo. En Viterbo mismo debió de comenzar la *Prima Secundae* [3], que ya tenía muy avanzada, a lo que parece, antes de su segundo traslado a la Universidad de París (1268-1269). En la ciudad del Sena compuso la *Secunda Secundae* (1270-1271). Vuelto a Italia, organiza en Nápoles un Estudio General de Teología y enseña en su Universidad a ruegos de Carlos I de Anjou, que había trabajado por llevarlo a su corte. Allí escribe la tercera parte, hasta la Cuestión 90 (septiembre de 1271 a 6 de diciembre de 1273).

Poco le falta para concluir su grande obra. Le faltan, empero, las fuerzas físicas, que no logran reanimar los cuidados solícitos de sus hermanos de Religión, de sus parientes y de sus amigos. Por otra parte, Dios le ha revelado el próximo fin de su vida terrestre, y le ha comunicado tales anticipos de vida eterna que ya no tiene interés en darle cima, a pesar de los ruegos y las instancias de su íntimo amigo y hermano fray Reginaldo de Priverno para que la termine. «*Non possum,* no puedo—le responde—; después de lo que Dios me ha hecho entrever de sus misterios de vida eterna, todo cuanto he escrito me parece paja, y más vale prepararse a recoger la gran cosecha de grano de la vida que Dios me tiene reservada» [4].

[2] «Scripsit etiam eo tempore quo fuit Romae... iam Magister exsistens, Primum super Sententias, quem ego vidi Lucae; sed inde subtractum, nusquam ulterius vidi» *(Historia Ecclesiastica* l.23 c.15).

[3] Como es sabido, la segunda parte de la *Suma* fue subdividida en dos grandes secciones, llamadas, respectivamente, *Prima Secundae* y *Secunda Secundae,* por abreviación de *Prima pars Secundae partis* y *Secunda pars Secundae partis.*

[4] «Dum idem frater Raynaldus videret quod ipse frater Thomas cessaverat scribere, dixit ei: Pater, quomodo dimisistis opus tam grande, quod ad laudem Dei et illuminationem mundi coepistis? Cui respondit dictus frater Thomas: *Non possum.* Idem vero frater Raynaldus... instabat semper quod idem frater Thomas continuaret scripta, et similiter ipse frater Thomas respondit: *Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae...* Idem frater Ray-

Convocado al segundo Concilio de Lyón por Gregorio X, emprende su viaje (enero de 1274), que de hecho será un viaje a la eternidad, entregando dulcemente su alma a Dios el día 7 de marzo de 1274 en el monasterio de Fossa Nuova, a la edad de cuarenta y nueve años cumplidos.

Más tarde, el mismo fray Reginaldo, a lo que parece, que le sucede en su cátedra napolitana, completará la obra con los materiales que el mismo Santo Tomás había dejado escritos en sus comentarios al cuarto libro de las *Sentencias*, y que constituyen el llamado *Suplemento* a la tercera parte.

Realmente es una lástima que el propio Santo Tomás no haya terminado su obra cumbre. Hubiérala concluido en cuatro o cinco años, dadas su extraordinaria facilidad y rapidez en el trabajo, a no hallarse impedido por sus frecuentes traslados, tan largos y penosos en aquellos tiempos, y, sobre todo, por la enorme cantidad de lecciones, disputas, sermones, consultas y escritos de todas clases. Todos acudían a él, desde los Reyes hasta los caballeros más desconocidos y desde el Maestro General de su Orden hasta el más oscuro de los Lectores y estudiantes, sin dejarle un punto de reposo.

Era en muchos casos abusar de su precioso tiempo y de su bondad sin límites. Causa grima, por ejemplo, ver las treinta cuestiones, anodinas en su mayor parte y sin relación alguna con la Teología muchas de ellas, que le envió un Lector de Venecia, con la pretensión de que le respondiese dentro de cuatro días y con el agravante de no motivar sus preguntas, cosa que facilitaría mucho la respuesta. Lo mismo ocurre con las seis cuestiones que le propuso fray Gerardo, Lector de Besançon, de las cuales cinco son sencillamente pueriles.

Semejantes impertinencias causaban a Santo Tomás verdadera molestia. El, tan impersonal y tan reacio a hablar de sí mismo, no puede por menos de recordar a sus importunos preguntones que estaba sumamente ocupado en otras cuestiones de mayor entidad: «licet essem *in aliis plurimum occupatus*[5], licet *in pluribus* essem *occupatus*»[6].

Otros había que pedían una respuesta casi telegráfica a ciertas cuestiones que debían ser tratadas con mucha mayor calma, como el Arzobispo de Palermo, Leonardo dei Conti, que le pidió un resumen sencillísimo sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia.

Santo Tomás preparaba a conciencia sus lecciones—«utique mihi difficile fuit respondere... *propter occupationes meas quas requirit officium Lectoris*», dice a la Duquesa de Brabante, que le consultó

naldus coepit instare apud dictum fratrem Thomam ut diceret illi qua de causa scribere recusaret...; et, post multas interrogationes omni importunitate factas per ipsum fratrem Raynaldum, respondit frater Thomas eidem fratri Raynaldo: ego adiuro te per Deum vivum omnipotentem et per fidem quam tenetis Ordini nostro et per caritatem qua modo stringeris, quod ea quae tibi dixero nulli reveles in vita mea. Et subiunxit: *Omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi» (Proceso de canonización de Santo Tomás* n.79, *testimonio de B. de Capua:* Fontes, p.377).

[5] *Declaratio triginta sex quaestionum ad Lectorem Venetum:* Opuscula omnia, ed. MANDONNET, t.3 p.180 (París 1927).

[6] *Declaratio sex quaestionum ad Lectorem Bisuntinum:* ibid., p.246.

sobre el modo de tratar a los judíos[7]—y sus sermones: ejemplo, sus colaciones sobre el Credo, sobre el Padrenuestro, sobre el Avemaría y sobre el Decálogo.

Por otro lado, causa verdadero asombro verle llevar de frente, al mismo tiempo que la *Suma*, multitud de obras de gran envergadura: comentarios sobre Job, sobre el Salterio, sobre el Evangelio de San Juan, sobre las Epístolas de San Pablo; comentarios sobre los *Físicos* de Aristóteles, sobre sus libros *De Anima, De Sensu et sensato* y *De Memoria et Reminiscentia, De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione* y *De Meteoris*, sobre su *Lógica* y su *Metafísica*, sobre su *Etica* y su *Política*, amén de sus comentarios sobre el libro *De Causis*, de Proclo, y de sus opúsculos de controversia, como *De perfectione vitae spiritualis, Contra doctrinam retrahentium a Religione, De forma absolutionis, De aeternitate mundi contra murmurantes, De unitate intellectus contra averroistas*. Y por añadidura, sus Cuestiones disputadas *De Anima, De spiritualibus creaturis, De unione Verbi incarnati, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De Spe* y la mayor parte *De Malo*, seis de sus Cuodlibetos y sus opúsculos *De regimine Principum, De substantiis separatis* y *Compendium Theologiae*.

Actividad científica verdaderamente febril y sorprendente, que un crítico moderno ha calculado en dos mil páginas en cuarto a dos columnas por año[8]. Decididamente, a no haberse ocupado más que de la composición de la *Suma*, la hubiera terminado airosamente en cuatro años o poco más.

3. *Género literario de la «Suma»*

Esta clase de obras era muy corriente en el siglo XIII, que puede llamarse el siglo de las *Sumas*, como el XII lo fue de las *Sentencias*. Sabido es que en la Edad Media llamaban *Sentencias* a las colecciones de las autoridades de los Padres, más o menos ricas y ordenadas, que servían de base principalmente a los expositores o glosadores de la Escritura. Llamábanse también *Flores, Deflorationes, Excerpta, Catenae*. Era una herencia de la época misma de los Padres, tanto en Oriente como en Occidente. Baste recordar la Ἐκλογὴ ἐν συντόμῳ entre los griegos; y *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber* de San Próspero de Aquitania, *Libri tres Sententiarum* de San Isidoro y *Sententiarum libri quinque* de Tajón de Zaragoza, entre los latinos.

San Isidoro expresó bellamente el carácter de estas obras en los siguientes términos: «Veterum ecclesiasticorum *sententias* congregantes, *veluti ex diversis pratis flores lectos ad manus fecimus*, et *pauca ex multis breviter perstringentes*, pleraque etiam adiicientes vel aliqua

[7] *De regimine iudaeorum ad Ducissam Brabantiae:* Opuscula, ed. cit., t.1 p.488.

[8] PEDRO MANDONNET, O. P., art. *Frères Prêcheurs:* Dictionnaire de Théologie Catholique, t.6 c.875.

ex parte mutantes, offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent»[9].

En los siglos XI y XII fue aumentándose el capital de autoridades en el mismo plan isidoriano, como puede verse por lo que dice Meningoto al frente de sus *Flores*, que escribió entre 1124 y 1141: «Ut ex diversis praeceptis et doctrinis Patrum excerperem et in unum colligerem eos *flores*, quos solemus quasi singulari nomine *sententias adpellare*»[10].

Pero como esas autoridades no siempre eran concordes—recuérdese el *Sic et Non* de Abelardo—, se imponía una comparación, clasificación y explicación de las mismas, para armonizarlas entre sí y con el dogma católico. De ahí nació la *cuestión (=quaestio)*, que pronto se transformó en *disputatio;* y la solución personal de la cuestión y de la disputa o discusión vino a llamarse *sentencia*. Por otra parte, la sentencia era la explicación profunda y razonada del texto bíblico y el término final de la lectura *(=lectio)*, que contenía tres etapas: *littera*, o explicación puramente gramatical de las palabras; *sensus*, o sentido obvio e inmediato de la letra; y *sententia*, o sentido profundo de la doctrina ocultada y contenida bajo la letra[11]. *Sentencia*, por consiguiente, era la explicación o exposición profunda y acabada del Sagrado Texto.

Con ello, la palabra *sentencia* vino a significar no ya el bloque de las autoridades de los Padres, sino las soluciones y explicaciones doctrinales razonadas de los Maestros; y la colección ordenada de las mismas en un cuerpo de doctrina tomó el nombre de *Sentencias*.

Evolución lenta y penosa, no exenta, a veces, de errores e intemperancias—recuérdense, entre otros, Gilberto de la Porrée y Abelar-

[9] *Expositiones mysticorum sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207.

[10] Apud B. PEZ, *Thesaurus anecdotorum novissimus* t.4 p.III-IV (Augustae Vindelicorum 1723). Es lo mismo que dirá más tarde PEDRO LOMBARDO en el prólogo de sus *Sentencias: «Brevi volumine complicans Patrum sententias,* appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas collecta quod quaeritur offert sine labore» (ed.cit., p.3).

[11] «*Expositio*—dice HUGO DE SAN VÍCTOR—*tria continet:* litteram, sensum, sententiam. *Littera* est congrua ordinatio dictionum quam etiam constructionem vocamus. *Sensus* est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. *Sententia* est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur: quo facto, perfecta est expositio» *(Didascalion* l.3 c.9: ML 176,771).

ROBERTO DE MELÚN fustiga con vehemencia a los expositores que no pasan de la letra cuando dice: «Contendunt vero saepe et multum acute, an glossa... apte punctetur, convenienter signetur; ad quod qui sufficit, omnium fere iudicio in lectione perfectissimus habetur, licet in sententiis ei nomen perfectionis non concedatur. Quam caeci iudices qui aliquem in lectione perfectionem habere posse existimant, qui in sententia est imperfectus! *Quid enim aliud in lectione quaeritur quam textus intelligentia, quae* SENTENTIA *nominatur?* Non enim ille bene legit, a quo quid scriptura sentit diligenter non exponitur. Indubitanter ergo tenendum est nullum utilem esse in lectione qui in sententiarum non valet discussione» *(Sententiae,* prol. Cod. Burg. 191 fol.2r, en M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastichen Methode* t.2 p.345-346 nota 3, Freiburg im Breisgau 1911).

do—, en la que tuvieron gran parte la crítica de las autoridades patrísticas (no todas las autoridades eran del mismo valor), la Gramática (diversos sentidos de una misma autoridad) y principalmente la Dialéctica, sobre todo la *Tópica* de Aristóteles, que prestó el instrumento razonador para plantear debidamente la cuestión y la disputa y llegar a su debida solución.

En lo cual los Maestros del siglo XII, después de mil tanteos, pero en sentido más amplio, lograron empalmar con los Padres del Oriente y Occidente que habían suscitado y ventilado no pocas cuestiones relativas a la Escritura y a la fe católica, sirviéndose de la Gramática y de la Dialéctica. Célebres son, entre otras colecciones de cuestiones y respuestas, la de Eusebio de Cesarea, Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίῳ ζητημάτων καὶ λύσεων, inspirada en el método aristotélico de los προβλήματα; y las de San Agustín, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem, De octo quaestionibus ex Veteri Testamento, De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo, De octo Dulcidii quaestionibus liber unus, Quaestionum evangeliorum libri duo, Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos.*

Nadie influyó tanto en la teología occidental como San Agustín, el más grande de todos los Padres de la Iglesia. La mayor parte de las Flores recogidas en los Florilegios sentenciarios procedían del campo fértil y abundoso del glorioso hijo de Tagaste; las concordancias y soluciones magistrales se inspiraban principalmente en sus doctrinas; y hasta el título de *Quaestiones de divina pagina* dependía de las *Quaestiones* agustinianas.

La enorme cantidad de *Sentencias* de la escuela de Anselmo de Laón; las *Sentencias* de Roberto de Melún, lo mismo que sus *Quaestiones de divina pagina* y sus *Quaestiones de epistolis Pauli;* las *Quaestiones et Disputationes* de Simón de Tournai; las *Quaestiones* de Odón de Ourscamp; la *Theologia* de Abelardo y demás escritos de su escuela, como las *Sentencias Parisienses y Florianenses, Isagoge in Theologiam;* las *Sentencias* de Rolando Bandinelli y el *Epitome Theologiae* o *Sententiae Abaelardi* del Maestro Hermann, a pesar de su espíritu algún tanto independiente; las *Quaestiones et Decisiones in Epistolas Pauli* y *De Sacramentis christianae fidei* de Hugo de San Víctor, de carácter más equilibrado y conservador; la famosa *Summa Sententiarum;* los célebres *Quatuor libri Sententiarum* de Pedro Lombardo y tantas otras obras de estilo parecido, son fruto del trabajo de compilación y reflexión teológica del siglo XII, bajo la inspiración de San Agustín y el empleo de la Dialéctica[12].

En realidad, dichas Sentencias o Cuestiones eran consideradas por

[12] PEDRO DE CAPUA expresó muy bien, en el prólogo de su *Summa Theologiae*, este carácter de la enseñanza teológica: «Modus autem tractandi quaestiones theologicas secundum Magistrum talis est. Primo iacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum: ut quod in domo Dei auctoritas quasi certum proponit, argumentatio sive quaestio discutiat, solutio sive ratio elucidet et clarum reddat» (Cod. Vat. lat. 4296 fol.1r, en GRABMANN, o.c., t.2 p.532-533).

sus autores como *Sumas*, Compendios o Epítomes de toda la doctrina revelada. Véase lo que dice Abelardo en el prólogo de su *Introductio ad Theologiam:* «Aliquam sacrae eruditionis *Summam*, quasi divinae Scripturae Introductionem, conscripsimus» [13]. Y más claramente Hugo de San Víctor en la prefación a su *De Sacramentis* [=Mysteriis] *christianae fidei:* «Hanc enim quasi brevem quamdam *Summam* omnium in unam seriem compegi» [14]. Por eso empezaron a llamarse *Sumas*, a imitación de otras obras similares de Historia, de Derecho y de Predicación, como la *Summa de omnimoda historia* de Honorio de Autún, que justifica dicho título diciendo: «De tota scriptura hoc collegi Compendium...; et ideo *Summam totius* placuit vocitari, cum in ea series *totius* scripturae videatur *summatim* notari» [15]; la *Summa de arte praedicatoria*, de Alano de Lille; la *Summa Abel*, de Pedro Cantor; las *Sumas Decretorum* de Paucapálea, de Rufino, de Rolando Bandinelli, de Omnebene, de Juan de Faenza, de Esteban de Tournai, de Huguccio de Ferrara y de tantos otros decretistas. El mismo Honorio de Autún había puesto a su *Elucidarium* este subtítulo significativo: «Dialogus de *Summa totius Theologiae*».

El ejemplo no podía ser más elocuente, y se comprende sin dificultad el título de *Summa Sententiarum* y la boga que comenzó a tomar el género literario de *Sumas* entre los teólogos de fines del siglo XII. Desde entonces y durante todo el siglo XIII, las *Sumas* de todas clases, especialmente de Teología, son legión. Recuérdense las *Sumas de Paenitentia iniungenda, de Officiis, super Psalterium, contra Haereticos* y *Theologiae* de Prepositino; las *Sumas de Theologia* de Pedro de Capua, de Roberto de Courçon, de Esteban de Langton, de Guillermo de Auxerre, de Rolando de Cremona, de Felipe el Canciller, de Alejandro de Hales y de San Alberto Magno, a quien se debe también una *Summa de Creaturis;* las *Sumas De Virtutibus et Vitiis* de Guillermo Pérault y de Juan de la Rochelle, que escribió también una *Summa de Anima;* la *Summa contra Catharos et Waldenses* de Moneta de Cremona y la *Summa de Catharis et Leonistis* de Rainerio Sacconi; la *Summa de Paenitentia* de San Raimundo de Peñafort, y tantas otras.

Los mismos árabes, que tanto influjo tuvieron en los filósofos y teólogos del siglo XIII, habían escrito obras similares, especialmente Avicena, que emplea la palabra *Kullun*, equivalente a *Suma;* y Averroes, a quien se debe gran cantidad de Compendios—Epítomes o Compendios de Lógica y de Metafísica—, como género literario distinto de sus grandes y pequeños comentarios sobre Aristóteles; por no citar *El gran Compendio de Lógica* de Alfarabi, de quien depende el Compendio de Abentomlús de Alcira, ni el *Ictisad* de Algazel, que es un verdadero Compendio de Teología.

Evidentemente, Santo Tomás, al escribir la *Suma de Teología*, siguió la costumbre de su tiempo.

[13] ML 178,979. [14] ML 176,183. [15] ML 172,189.

¿Qué entendían por *Summa Theologiae* los teólogos de los siglos XII y XIII? *Una explicación breve, completa y ordenada de todas y cada una de las partes de la doctrina católica.* Roberto de Melún lo expresa claramente cuando dice: «Quid enim *Summa* est? Nonnisi *singulorum brevis comprehensio.* Ubi ergo singula inexplicata relinquuntur, ibi eorum *Summa* nullo modo docetur: singulis namque ignoratis *summam* sciri impossibile est, *siquidem Summa est singulorum compendiosa collectio;* quia nec *summam* docet qui singula praetermittit, nec ad *summae* pervenit doctrinam qui singulorum negligit cognitionem» [16]. Y más concretamente, una Glosa sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, atribuida a su discípulo Pedro de Poitiers: «*Summa* divinae paginae *in credendis consistit et agendis, in fidei assertione et morum conformatione*» [17]. A la que hace eco Juan de la Rochelle: «cum *Summa* theologicae disciplinae *divisa sit in duas partes, scilicet in fidem et mores*» [18].

Es la misma idea que indica Santo Tomás en el prólogo de la *Summa:* «ea quae ad Sacram Doctrinam [=christianam religionem] pertinent, *breviter et dilucide prosequi secundum quod materia patietur*»; y que apunta también en el proemio a sus opúsculos *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* y *Compendium Theologiae.*

4. Su verdadero título

No sabemos si el mismo Santo Tomás le puso alguno; pues de esta obra no se conserva ningún autógrafo suyo, siquiera fragmentario, como se conservan fragmentos de su comentario a las *Sentencias* de Lombardo, al libro de Isaías, al opúsculo *De Trinitate* de Boecio, y de la *Summa contra Gentiles.* Fuerza es recurrir a las copias más antiguas derivadas del original.

Ahora bien, los manuscritos más antiguos y autorizados del siglo XIII le dan el título de *Summa Theologiae* o *Summa de Theologia* y rara vez el de *Summa super totam Theologiam* [19]. Igualmente, sus primeros biógrafos y bibliógrafos la llaman simplemente *Summa*, o bien *Summa Theologiae, Summa totius Theologiae* y *Summa in Theologia* [20].

[16] *Sententiae* prol., en GRABMANN, o.c., t.2 p.341 nota 1.

[17] *Glossae super Sententias* (París, Bibl. Nat., cod. lat. 14423 fol.41r), en GRABMANN, ibid., p.504.

[18] *Summa de vitiis* (Cod. Vat. lat. 4293 fol.1r), en GRABMANN, ibid., p.504.

[19] Véase ed. leonina, t.4 p.XIV; BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca del Cabildo de Toledo:* La Ciencia Tomista, t.32 (1926) p.399.401.403; *Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca Nacional de Madrid:* ibid., t.34 (1936) p.92; B. GEYER, *S. Thomae de Aquino Quaestiones de Trinitate divina* (Florilegium Patristicum, fasc.37) p.2 (Bonnae 1934).

[20] Véanse los testimonios en MANDONNET, *Les écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* p.21 37 40 50 57 67 69 (Fribourg 1910); en GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* p.89 94 (Münster 1931), y en BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos de Santo Tomás de la Biblioteca Nacional de Madrid*, l.c., p.109. Un buen resumen puede leerse en A. WALZ, O. P., *De genuino titulo «Summae Theologiae»:* Angelicum, t.18 (1941) p.146-148.

En realidad, dichos títulos son comunes a las otras *Sumas* de su tiempo, como la *Summa Theologiae* o *de Theologia* de Prepositino, de Esteban de Langton, de Guillermo de Auxerre, de Alejandro de Hales y de San Alberto Magno [21]. Tomando, pues, en conjunto todos estos testimonios de la tradición manuscrita y de sus biógrafos primitivos, puede asegurarse que su verdadero y genuino título es el de *Summa Theologiae* o *de Theologia,* especialmente el de *Summa Theologiae* [22], que tradujo muy bien en perfecto castellano un autor del siglo XIV por *Suma de Teología* [23]. De hecho, así lo conservaron las ediciones incunables [24], la de nuestro compatriota Antonio Coronel (París, 1516), la piana (Roma, 1570), y lo adopta también la edición crítica leonina (Roma, 1888-1906). Por el contrario, el título de *Summa Theologica* con que suele llamarse en los últimos siglos y es corriente hoy día, es, a lo que parece, de época posterior, y rara vez se encuentra en los manuscritos medievales de esta obra y de otras similares.

5. *Carácter propio de la «Suma» de Santo Tomás*

Pero la *Suma* del Doctor Angélico no es una de tantas, pese a su título y a su género literario, común a muchas otras, sino que posee cualidades tan relevantes y definidas, que hacen de ella una obra única en la historia de la Teología. El mismo Santo Tomás, no obstante su extremada modestia, tenía plena conciencia de la profunda innovación que realizaba—véase el prólogo de la *Suma*—, y sus cronistas y biógrafos se complacen en subrayarla [25]: «*Magister Thomas,* dice

[21] Pueden verse en G. LACOMBE, *La vie et les oeuvres de Prévotin* p.153-162 (París 1927); P. GLORIEUX, *Repertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle* t.1 p.238 (París 1933); R.-M. MARTINEAU, O. P., *Le plan de la «Summa aurea» de Guillaume d'Auxerre:* Théologie, I (1930) p.79; EDITORES de la *Summa* de Alejandro de Hales, t.1 p.XV (Quaracchi 1924); D. PLANZER, O. P., *Albertus Magnus Handschriften in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen des deutschen Sprachgebietes:* Divus Thomas Frib., t.10 (1932) p.400-401; C. H. SCHEEBEN, *Les écrits d'Albert le Grand daprès les Catalogus:* Revue Thomiste, nuov. sér., t.14 (1931) p.274 279 281 282 286.

[22] Así piensa el mejor especialista en la materia, CL. SUERMONDT, O. P., director de la edición leonina, en sus *Tabulae Schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis «Summae Theologiae» et «Summae contra Gentiles» S. Thomae Aquinatis* p.8 (Roma 1943).

[23] *Leyenda de Santo Tomás de Aquino* (siglo XIV), publicada por el P. GETINO, O. P., p.200 (Madrid 1924).

[24] Véase ed. leonina, t.4 p.XIV.

[25] Por ejemplo, BERNARDO GUI en su *Legenda S. Thomae de Aquino* c.53: «Scripsit etiam *Summam totius theologiae quam pluribus articulis ampliavit, et aliter quam in scriptis suis prioribus secundum exigentiam materiae miro ac convenienti ordine per quaestiones et articulos distinxit, subtilioribus rationibus ipsos determinans et declarans, quos Sanctorum Doctorum auctoritatibus roboravit.* In quo opere cunctis Theologiam scire desiderantibus sic utiliter laboravit, quod viam sciendi, intelligendi et comprehendendi, facilem modum atque compendiosum prius ignotum invenit et tradidit, non absque infusione doni divinae gratiae (ed. D. PRÜMMER, O. P., *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* p.217).

Y PEDRO ROGER (futuro Clemente VI), en el panegírico de Santo Tomás que pronunció el 7 de marzo de 1324 ante los Maestros y estudiantes de la

la IV continuación de la *Chronica minor auctore Minorita Erphordiensi, fecit* etiam *Summam Theologiae incomparabilem»* [26].

Esta grande originalidad aparece, desde luego, en el plan general de la obra, tan grandioso como sencillo. Teología es la ciencia de Dios según Dios mismo se nos ha revelado en la Sagrada Escritura y en la doctrina de la Iglesia, intérprete infalible de la divina revelación.

Ahora bien, Dios nos ha revelado los misterios más recónditos de su divinidad y los efectos de naturaleza y gracia que ha obrado por nosotros para atraernos a sí mismo, Bien Supremo beatificante; especialmente la grande obra de la Encarnación y de la Redención, es decir, el misterio de Cristo, que, en cuanto hombre, es el camino real y único para llegar a Dios, según la palabra del Salvador: Yo soy el camino, y nadie vuelve ni llega sino por mí [27].

Por consiguiente, toda la Teología se reduce a tres partes: primera, a la consideración de Dios en sí mismo y como primer principio de todas las cosas; segunda, a la consideración de Dios como último fin de las mismas, especialmente como fin beatificante de las criaturas dotadas de inteligencia; tercera, a la consideración de Jesucristo como único y verdadero camino para conseguir la posesión del mismo Dios glorificador y beatificante. Son exactamente las tres partes de la *Suma* de Santo Tomás.

Y nota el Santo que, en realidad, no es más que Dios lo que se considera en toda ella, puesto que en Teología todo se mira en Dios y bajo la razón de Dios, a la manera que El lo ve todo en sí mismo y por sí mismo. «*Omnia tractantur in Sacra Doctrina sub ratione Dei:* vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem» [28]. «Ut sic Sacra Doctrina sit velut *quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium»* [29]. ¿No dijo Dios: *Yo* soy El que soy, uno en esencia y trino en personas? [30] ¿No dijo también: *Yo* soy el Alfa y el Omega, el Principio y el Fin: Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ..., ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος? [31] ¿No dijo Cristo: *Yo* soy el Principio; *Yo* y el Padre somos un mismo Dios? [32]

La Teología, pues, no considera las obras de Dios en sí mismas, sino a Dios en ellas y como orientadas y reducidas a Dios [33]. Por eso,

Universidad de París, decía: «Eius sapientia praecessit sapientiam aliorum doctorum qui fuerunt in isto Studio, et quorumcumque philosophorum... Audacter dico quod iste praecessit sapientia omnes qui fuerunt ante eum, immo et post eum in Universitate ista». Y añade poco después que su doctrina es «vera sine contagio falsitatis, clara sine taedio obscuritatis, fructuosa sine vitio curiositatis, copiosa ambitu suae generalitatis» (ed. M.H. LAURENT, O. P.: Revue Thomiste, nouv. sér., t.24 [1931] p.167).

[26] *Monumenta Germaniae historica. Scriptores* t.24 p.212 (Hannóver 1879).

[27] Io 14,6.

[28] *Summa Theol.* 1 q.1 a.7 c.

[29] *Summa Theol.* 1 q.1 a.3 ad 2.

[30] Ex 3,13; Mt 28,19.

[31] Apoc 22,13.

[32] Io 8,25; 10,30.

[33] En el prólogo a su comentario sobre el libro II de las *Sentencias* dice el Santo Doctor: «Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. *Philosophi* enim creaturas considerant *secundum quod in propria natura consistunt;* unde proprias causas et passiones rerum inquirunt: sed *theologus* considerat creaturas *secundum quod a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est;* unde recte divina Sapientia nominatur, quia altissimam causam considerat, quae Deus est. Unde

siempre permanece en la consideración de Dios y nunca sale de Dios: todo lo ve en Dios revelado, a través de Dios revelante. Pararse en las obras de Dios, por altas y grandes que sean, sin fijarse en Dios mismo como punto de partida y de llegada, y más que todo como Dios es Dios, es quedarse en la superficie y roer la corteza material de las cosas de Dios.

Santo Tomás dio en este sentido un paso de gigante. Hugo de San Víctor se fijó principalmente en la obra de la Redención; Gilberto de la Porrée y Roberto de Melún pararon mientes en todo el Cristo, es decir, en Cristo como cabeza y en la Iglesia militante y triunfante como cuerpo suyo místico; Pedro Lombardo fijó su atención sobre las cosas y las señales de Dios *(res et signa);* Alejandro de Hales, San Buenaventura y San Alberto Magno trataron de reunir todos esos aspectos, pero no llegaron a superar su punto de vista, demasiado exterior y superficial, contentándose con una especie de sincretismo. Santo Tomás se colocó de un salto en el centro de toda la Teología, que es Dios mismo y no más que Dios; todo lo demás no son sino manifestaciones de la divinidad, único objeto formal y propio de la verdadera Teología.

Y lo más notable es que ese salto de gigante lo dio desde un principio, superando la letra y el espíritu del Maestro de las Sentencias y de sus predecesores, como puede verse hojeando sus comentarios a Pedro Lombardo [34] y al opúsculo *De Trinitate* de Boecio [35]; aunque no dio cuerpo a su genial idea hasta la composición de la *Suma de Teología* [36].

dicitur Eccli. 42,17: Nonne Dominus fecit sanctos suos enarrare omnia mirabilia sua?» Lo mismo repite, subrayando siempre el aspecto divino y sobrenatural, en su comentario sobre el opúsculo *De Trinitate* de Boecio (ed. MANDONNET, t.3 p.10-30) y en la *Summa contra Gentiles* l.2 c.4.

[34] «*Omnia* enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut *Deus,* aut ea quae *ex Deo* et *ad Deum* sunt *in quantum huiusmodi:* sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa huiusmodi, in quantum sunt sana, idest, ad sanitatem aliquo modo relata» *(In I Sent.* prol. a.4). «Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem Divinitatis, principalius consideratur in hac scientia» *(In I Sent.* prol. a.4c).

Y poco después subraya la diferencia entre este modo de ver y el de Pedro Lombardo en estos términos: «Cum enim, ut supra dictum est, Sacrae Doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium vel ut finem secundum quod Apoc. 22,13, dicitur: *Ego sum Alpha et Omega:* consideratio huius Doctrinae erit de rebus secundum quod exeunt a Deo ut a principio et secundum quod referuntur in Ipsum ut in finem; ... *Aliter ... Secundum intentionem Magistri»* (ibid., dist.2, expositio textus).

[35] La sagrada Teología «ipsas res divinas considerat *propter seipsas,* UT SUBIECTUM SCIENTIAE» *(In librum Boetii «De Trinitate»* q.a.4 c., ed.cit., p.119).

[36] En otras obras más elementales o de carácter parenético sabrá acomodarse a los deseos de sus destinatarios o marchará sobre los pasos de San Agustín. Así, en el opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* hará un pequeño resumen, especie de catecismo de adultos, de casi toda la Teología, según los deseos del Arzobispo de Palermo, que se lo había pedido; y en el *Compendium Theologiae,* dedicado a su querido amigo e inseparable compañero fray Reginaldo de Priverno, que se lo había solicitado, seguirá las huellas del *Enchiridion de San Agustín,* dividiendo la materia según las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En forma parenética expondrá también

Pues si del plan de conjunto pasamos al de cada uno de los tres cuerpos del edificio, la admiración sube de punto.

No es éste el lugar de exponer al detalle el plan de cada parte. Baste decir que todo está trazado y ensamblado con arte insuperable: tratados, cuestiones, artículos, argumentos y hasta las mismas objeciones. Santo Tomás puso en ello singular empeño, sabiendo que no hay verdaderamente ciencia sin orden [37] y que el principal defecto de una obra didáctica es su falta de orden.

Con verdad se ha dicho que él es el genio del orden [38]. Siempre lo busca con tesón y agudeza en los libros que comenta, ya sean de la Escritura, ya de Aristóteles; ora del Areopagita, ora de Boecio, ora del Maestro de las Sentencias. Pero, sobre todo, lo persigue en sus obras originales. El autógrafo de la *Summa contra Gentiles* es aleccionador a este propósito; allí se ve con frecuencia la transposición de argumentos y hasta de capítulos enteros, escritos de primer golpe, para reducirlos a un orden más preciso y riguroso, no obstante que dicha obra no estaba destinada directamente a las escuelas. ¿Qué trabajo no se habrá tomado el Santo en la ordenación minuciosa de todas y cada una de las partes de la *Suma de Teología,* destinada precisamente a las clases y con el propósito declarado de remediar y corregir el desorden reinante en la enseñanza teológica de su tiempo?

Por otra parte, la realización corresponde plenamente a tan grandioso y ordenado plan. Destinada a la formación de los estudiantes de Teología, reúne a maravilla todas las condiciones de una obra de texto: brevedad y plenitud, lucidez y profundidad.

Las *Sumas* precedentes, como la de Prepositino y la de Alejandro de Hales, multiplicaban al exceso las cuestiones y los artículos, los argumentos y las objeciones, las respuestas y las réplicas. Quédese eso para las Cuestiones disputadas, de las cuales, sin embargo, es Santo Tomás el verdadero maestro y organizador [39]. En la *Suma* suprimirá las cuestiones baladíes o de escaso interés, que llenaban no pocos folios de las *Sumas* anteriores; reducirá los argumentos de la discusión a tres o poco más, por una parte, y a uno o dos por otra; la solución principal no contendrá más que una o dos demostraciones, incisivas, tajantes, tomadas de la entraña misma del asunto que se discute; las respuestas a las dificultades serán únicas, aplastantes y sin réplica

toda la Teología en sus *Colaciones* sobre el Credo, el Padrenuestro y el Decálogo; pues, como dice al principio de su opúsculo *De duobus praeceptis caritatis, et decem legis praeceptis,* «tria sunt homini necessaria ad salutem, scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum et scientia operandorum: primum docetur in Symbolo, ubi traditur scientia de articulis fidei; secundum in Oratione Dominica; tertium autem in Lege» (ed. MANDONNET, t.4 p.413).

[37] «Conclusiones et demonstrationes unius scientiae *ordinatae* sunt, et una derivatur ex alia» *(Summa Theol.* 1-2 q.54 a.4 ad 3).

[38] J. WÉBERT, O. P., *Saint Thomas d'Aquin, le Génie de l'ordre* (París 1934).

[39] Véase PEDRO MANDONNET, O. P., *Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique:* Revue de Sciences philosophiques et théologiques, t.15 (1926) p.477-505; t.16 (1927) p.5-38.

posible. Selecciona lo esencial de cada cosa, amputando sin compasión todo ramaje superfluo, especialmente las repeticiones inútiles.

Pero, al mismo tiempo, ¡qué plenitud de doctrina! Nada necesario e interesante se le olvida, debido al orden y encadenamiento de los tratados y cuestiones. Todo lo esencial está vaciado en sus moldes anchurosos y profundos, por muy complejo y dilatado que sea. La *Secunda Secundae* es el ejemplo típico de esta plenitud [40].

La claridad de la *Suma* es proverbial. Pensamiento firme y definido, frase corta y cincelada, estilo sencillo y transparente, hacen de esta obra un verdadero prodigio de luz esplendorosa y límpida. Santo Tomás fue siempre muy claro en todas sus producciones literarias, pero en la *Suma de Teología* se superó a sí mismo. Sus palabras son un portento de exactitud y precisión. Las pesaba como oro [41], las escogía como perlas, las labraba como diamantes. Nada de párrafos ampulosos, nada de ornamentos retóricos, nada de términos ambiguos: sus fórmulas son la expresión pura de su pensamiento, como su pensamiento es el traslado fiel de la realidad. Y todo ello con una espontaneidad y naturalidad encantadoras.

Por el autógrafo de la *Summa contra Gentiles* sabemos el exquisito cuidado que ponía en la redacción de sus obras. Toda palabra menos precisa o redundante, toda frase menos fluida y transparente, eran tachadas sin compasión y sustituidas por otras más límpidas y apropiadas. Seguramente que la redacción de la *Suma* fue mucho más cuidada todavía.

Mas no le va en zaga su profundidad. Se sumerge hasta lo más hondo de los problemas, buceando su reconditeces más ocultas con una facilidad y agilidad pasmosa. Nada de titubeos, nada de saltos en el vacío, nada de pasos atrás. Montado sobre principios indiscutibles y evidentes, puestos al principio de cada tratado, de cada cuestión y de cada artículo, se lanza imperturbable al sondeo de las conclusiones más recónditas, avanza con paso firme, explora con ojos de lince, recoge solícito las conclusiones, anudándolas fuertemente a sus principios, y sobre ellos vuelve a emerger, exhibiendo su presa a la luz del día, en un lenguaje todo sencillez y transparencia.

Ninguna obra teológica de texto, antes ni después de la *Suma,* ha logrado igualar estas cualidades soberanas. Todas ellas nacen, como de su primer principio, del orden insuperable de su plan. Quien ordena no se repite; quien no se repite, es breve y conciso; quien es breve, conciso y ordenado, es claro y profundo al mismo tiempo. Pero el

[40] El prólogo de la *Secunda Secundae* muestra al vivo el esfuerzo colosal de Santo Tomás en ordenar y sistematizar científicamente toda la moral especial, tan dilatada y exuberante, sin repetir ni omitir nada: *et sic*—concluye—*nihil moralium erit praetermissum.* Es un verdadero alarde de fuerza ordenadora y constructiva, en donde se equilibran el análisis más minucioso y la síntesis más atrevida con una perfección insuperable.

[41] Santo Tomás, dice Balmes, es «un autor que pesa las palabras como metal precioso, que se sirve de ellas con escrupulosidad indecible, gastando, si es menester, largo espacio en explicar el sentido de cualquiera que ofrezca la menor ambigüedad» *(El protestantismo comparado con el catolicismo* t.3 c.53 p.215, Barcelona 1900).

orden supone el dominio completo de la materia. Quien no ha explorado todas las regiones de la Teología es incapaz de dominarlas y ordenarlas. Santo Tomás las había explorado a conciencia, como ninguno, antes de componer la *Suma.*

Se equivocará, sin embargo, quien crea que la *Suma de Teología* es un simple resumen de sus obras teológicas anteriores o un libro de texto puramente elemental. Sin dejar de ser una obra destinada a los principiantes—*ad eruditionem incipientium*—y de resumir gran parte de sus escritos teológicos anteriores, es muchísimo más que todo eso.

Santo Tomás es un espíritu en continua efervescencia. Rara vez se cita a sí mismo, y nunca lo hace literalmente. Cuando vuelve sobre un mismo asunto, lo somete siempre a una nueva fermentación, dándole una expresión nueva y más perfecta. La comparación de sus comentarios sobre el Maestro de las Sentencias y de sus Cuestiones disputadas *De Veritate* y *De Potentia* con las cuestiones paralelas de la *Suma* es muy aleccionadora a este propósito. Y cuando se resume sin retoques, en realidad crea.

Por otro lado, hay tratados enteros en la *Suma* que no se encuentran en ninguna otra de sus publicaciones anteriores, especialmente en la segunda parte, que es la más original de todas, como ya notaron sus contemporáneos [42]; por ejemplo, todo el tratado de los actos humanos, de las pasiones, de los hábitos y de la ley. Y cuando realmente se encuentran en ellas, reciben en la *Suma* un orden y desarrollo mucho más perfecto y acabado; v.gr., los tratados de Dios uno, de la Trinidad, de los ángeles, del hombre, de la gracia, de las virtudes y pecados, de la Encarnación, de los sacramentos, del último fin. En el tratado de la Encarnación se citan y emplean por vez primera en la Teología occidental las obras de San Cirilo de Alejandría, los Concilios cristológicos de Oriente y las Cadenas griegas; de veinte citas de autores griegos en su comentario al tercer libro de Lombardo, pasan a ciento veinte en la tercera parte de la *Suma* [43].

Síguese de ahí que la *Suma* de Santo Tomás, con ser y todo un libro de texto para principiantes, es mucho más que una obra rudi-

[42] En la *Continuatio IV* de la *Chronica minor auctore Minorita Erphordiensi* se lee: «item Magister Thomas, clarum Dei organum in Theologia et Naturalibus, et *praecipue in Moralibus» (Monumenta Germaniae historica. Scriptores* t.24 p.212, Hannóver 1879).

Mons. M. GRABMANN, uno de los mejores especialistas de la historia y de la literatura teológica medieval, escribe a este propósito: «En la Escolástica anterior, sobre todo en los que seguían a Pedro Lombardo, los problemas de Moral sólo eran tratados incidentalmente, cuando las cuestiones dogmáticas daban lugar a ello; pero Santo Tomás, en la segunda parte de su *Suma de Teología,* funde en un solo molde todo ese material, haciendo salir del horno de la fundición su sistema ético, uno, compacto y brillante». «En ninguna otra parte, dice M. BAUMGARTNER *(Thomas von Aquin:* Grosse Denker, II 311, Leipzig 1911), se manifiesta de un modo tan esplendente la fuerza sistematizadora de Tomás como en el campo de la Etica» *(Thomas von Aquin,* trad. española de A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., p.169, Madrid-Salamanca 1918).

[43] IGN. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechische Kirchenväter* p.122 (Paderborn 1931).

mental[44]. En realidad, la *Suma* es el libro de texto de todos los verdaderos teólogos, sin dejar de serlo de los principiantes[45]; porque todo auténtico teólogo no es sino un principiante, que se esfuerza siempre, cuanto puede, por aprender algo de la ciencia infinita de Dios. ¿No dice San Pablo que todo el conocimiento de Dios que podemos haber en esta vida es un conocimiento de niños balbucientes, si se le compara con el pleno conocimiento que tendremos en la edad viril de la vida futura, cuando veremos a Dios cara a cara y lo conoceremos como El mismo se conoce y nos conoce?[46] Sólo deja de ser aprendiz de teólogo el que goza de la visión intuitiva e inmediata de Dios como es en sí: *sicuti est*[47].

Verdad es que la *Suma,* tal como la poseemos, es relativamente parca en documentos escriturísticos y demás argumentos de autoridad dogmática, si bien contiene lo esencial perfectamente organizado y asimilado. No era preciso más en las escuelas teológicas de su tiempo.

Los estudiantes de la *Suma,* como los de las *Sentencias* de Lombardo, conocían ya la letra de la Escritura, que les exponía rápidamente—*cursive*—el Bachiller bíblico. Y después del estudio de las *Sentencias*—o de la *Suma*—volvían a estudiar el Sagrado Texto bajo la dirección del Maestro *in Sacra Pagina,* que les daba una explicación profunda y especializada de los Libros Sagrados[48]. Bastaba, pues, recordarles los textos más característicos y probativos, como suele hacerlo Santo Tomás en los argumentos *Sed contra.* El libro de la *Suma* debía ser un complemento del curso bíblico elemental y una introducción al curso bíblico magistral: complemento de inteligencia y

[44] Como dice muy bien CAYETANO en su comentario al *Prólogo* de la *Suma,* «novitiis opus hoc convenire dicitur, non ratione facilitatis aut superficialis aut epilogalis aut introductorii tractatus, sed ratione sectarum superfluitatum, omissae repetitionis et pulcherrimi ordinis ab ipso inventi: ut enim ex processu apparet, omnes theologales difficultates, et ex propriis, hic distincte tractantur» (ed. leonina, t.4 p.5a).

[45] «Propositum nostrae intentionis in hoc opere est—declara el Santo—ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium» *(Prólogo* de la *Suma).*

[46] 1 Cor 13,11-12.

[47] 1 Io 3,2. Es interesante lo que escribe a este propósito uno de los mayores teólogos españoles, DOMINGO BÁÑEZ: «Nemo itaque existimet, quantumlibet, sublimi ingenio praeditus, divinae disciplinae particeps effectus fuerit, se non iam inter parvulos connumerandum. Cum enim consummaverit homo, tunc incipiet (Eccli 13,6). Hanc equidem differentiam inter summos theologos et vulgares homines christiani populi invenio, nimirum quod, quanto quisque theologus sapientior est tanto magis suam ignorantiam propriamque infirmitatem agnoscit, atque in oculis suis parvulus sibi apparet: alii vero, qui minorem divinae scientiae cognitionem habent, nesciunt quantum sibi desit, propriamque ignorantiam ignorant» *(Scholastica Commentaria in Primam Partem «Summae Theol.» S. Thomae Aquinatis,* in Divi Thomae prooemium meditatio, § de secundo documento, p.3b, ed. L. Urbano, O. P. Madrid-Valencia 1934).

[48] Véase H. DENIFLE, O. P., *Quel livre servait de base à l'enseignement des Maîtres en Théologie dans l'Université de Paris:* Revue Thomiste, t.2 (1894) p.149-161. Los más grandes maestros, como San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás, dejaron escritos sendos comentarios sobre la Escritura. El influjo directo de la Palabra Divina se deja sentir profunda y continuamente en sus obras teológicas, como savia vivificadora.

profundización de la verdad revelada, en forma orgánica y ordenada, y pródromo de una penetración lo más acabada posible, en esta vida, de la Palabra Divina.

Idea profunda de la ciencia teológica, que debe moverse siempre dentro de la fe: partiendo de la fe y volviendo a la fe, dirigida y animada por la misma fe, puesto que la fe es el verdadero principio de la Teología.

Toda verdadera ciencia debe arrancar de sus principios propios para llegar a sus conclusiones y volver luego de sus conclusiones a sus principios, resolviéndolas e intuyéndolas en ellos. La Teología no puede eximirse de esta ley común a toda ciencia, antes bien debe someterse más dócil y profundamente a ella, por ser ciencia superior y verdadera *sapientia.* Su ambiente natural es plenamente divino: si sale de esta atmósfera, se asfixia y muere.

No es, por consiguiente, negligencia o ignorancia esta sobriedad —*no parquedad*—del elemento de autoridad en la *Suma,* ya que estaba rodeada y empapada de ella por todos sus costados, sino procedimiento pedagógico, que evita repeticiones inútiles y respeta la división de trabajo. Santo Tomás mismo caracterizó y justificó plenamente este método de enseñanza de la Teología en uno de sus Cuodlibetos, contemporáneo precisamente de la *Suma* (marzo de 1271). Cuando se trata de probar la *existencia* de un dogma contra los que la niegan o dudan de ella, debe usarse principalmente del argumento de *autoridad,* admitida o reconocida por el adversario *(«maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur:* puta, si cum Iudaeis disputatur, oportet inducere auctoritates Veteris Testamenti; si cum Manichaeis, qui Vetus Testamentum respuunt, oportet uti solum auctoritatibus Novi Testamenti; si autem cum Schismaticis qui recipiunt Vetus et Novum Testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus Novi et Veteris Testamenti et illorum Doctorum quos ipsi recipiunt»); pero cuando se trata de los estudiantes de Teología que acuden a las escuelas y admiten y conocen ya la existencia de los dogmas de nuestra fe, no hace falta demostrarles lo que ya saben, sino explicarles con razones teológicas la *naturaleza* de los mismos, hasta hacerles ver y penetrar la raíz íntima de su verdad; de otra suerte, no sacarán provecho alguno de las lecciones y saldrán de las aulas tan vacíos e ignorantes como entraron[49].

[49] «Quaedam vero disputatio est magistralis *in Scholis,* non ad removendum errorem, sed *ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis,* quam intendit: *et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin,* si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed *nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet» (Quodlib.* 4 a.18c).

Es el método que ya había empleado Boecio en su opúsculo *De Trinitate,* como advierte el mismo Santo Tomás: «*modus* autem tractandi de Trinitate *duplex* est, ut dicit Augustinus in I *De Trinitate* c.2, scilicet *per auctoritates et per rationes;* quorum utrumque Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit. Quidam enim Sanctorum Patrum, ut Ambrosius et Hilarius, alterum tantum

Precisamente en esta explicación de la fe mediante razones teológicas consiste la Teología *como ciencia.* Ahora bien: el fin propio e inmediato de la enseñanza escolar es iniciar y perfeccionar *en la ciencia* a los estudiantes. Con razón, pues, Santo Tomás da principalmente cabida a las *razones teológicas* en la *Suma,* que fue escrita *para formar teólogos,* no para discutir ex profeso contra herejes o cismáticos. La inteligencia y penetración de la fe encontró en esta obra su expresión más perfecta; el famoso lema de San Anselmo, eco fiel de San Agustín, *fides quaerens intellectum,* obtuvo en ella su más acabada realización.

Para conseguir tan soberana y difícil inteligencia explotó Santo Tomás todas las riquezas de la razón humana, movilizando, por decirlo así, todas las ciencias en servicio de la fe [50]: la Gramática, la Dialéctica, la Filosofía de la naturaleza, la Psicología, la Etica, la Metafísica, la Historia...

Los primeros teólogos del siglo XI y principios del XII disponían poco más que de la Gramática; Gilberto de la Porrée, Roscelín, Abelardo, emplearon sobre todo la Dialéctica; Pedro Lombardo se acogía principalmente al método de autoridad, desconfiando de la Dialéctica; los comentaristas de Lombardo y los sumistas de la primera mitad del siglo XIII comenzaron a utilizar también las otras ciencias, que, merced a las primeras traducciones de Aristóteles y de las obras de los árabes y judíos, se precipitaban en tropel sobre las escuelas teológicas, pero con timidez y más bien como ornamentos literarios que como verdaderos instrumentos de inteligencia. Medios insuficientes, temores infundados, audacias imprudentes, instrumentos mal afinados o torpemente empleados, no podían dar la verdadera y exacta inteligencia del dogma.

prosecuti sunt, scilicet per auctoritates; *Boetius* vero elegit prosequi secundum alium modum, scilicet *secundum rationes, praesupponens hoc quod ab aliis fuerat per auctoritates prosecutum.* Et ideo modus huius operis designatur in hoc quod dicit, *investigabo:* in quo *rationis inquisitio* designatur. Eccli 34,1: *Sapientiam,* scilicet Trinitatis notitiam; *antiquorum,* scilicet quam *antiqui sola auctoritate* asseruerunt; *exquiret sapiens,* idest *ratione investigabit.* Unde in prooemio praemittit: *investigatam diutissime.* Finis vero huius operis est *ut occulta manifestentur, quantum in via possibile est.* Eccli 24,31: qui elucidant me, vitam aeternam habebunt. Et ideo dicit: ponam in lucem scientiam illius. Iob 28,2: profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem» *(In librum Boetii «De Trinitate»,* prólogo de Santo Tomás, ed. MANDONNET, t.3 p.21).

Bajo estas palabras, tan saturadas de sentido bíblico y sobrenatural, ha descrito el Santo su propio método empleado en la *Suma de Teología.*

[50] «Cum finis totius Philosophiae—escribe el Santo Doctor—sit infra finem Theologiae et ordinatus ad ipsum, Theologia *debet omnibus aliis scientiis imperare, et uti his quae in eis traduntur» (In I Sent.* pról. a.1c). Y en otro lugar: «Theologia, in quantum est principalis omnium scientiarum, *aliquid habet in se de omnibus scientiis* et ideo non solum res, sed nominum significationes pertractat» *(In I Sent.* dist.22 exposit. textus).

En resumen, describe el oficio del verdadero teólogo en los siguientes términos, que parecen su autografía: «Oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina innitatur et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet» *(In librum Boetii «De Trinitate»* q.2 a.1c p.43).

San Alberto Magno comenzó por equipar el verdadero instrumental de la Teología, recogiéndolo en todas partes, desinfectándolo, saneándolo y clasificándolo; pero fue su discípulo predilecto, Santo Tomás, quien lo puso a punto y lo empleó con habilidad insuperable, sin imprudencias ni cobardías [51].

El andamiaje racional que se requiere para la construcción del edificio teológico debe ser sólido, resistente a toda prueba, elevado y de gran envergadura. Por eso, en la *Suma* de Santo Tomás el medio o instrumento de la razón teológica es de la más recia contextura y abraza con frecuencia cuestiones y hasta tratados enteros. Las cuestiones *De bono* y *De fine ultimo in communi* [52], que utiliza para explicar la bondad de Dios y nuestra eterna bienaventuranza; pero, sobre todo, el tratado entero del alma humana con sus potencias, sus actos y sus objetos, que emplea para explicar *a radice* la imagen de Dios en el hombre [53]; lo mismo que los tratados de los actos humanos, de las pasiones y de los hábitos [54], que utiliza para entrar hasta el fondo del movimiento del alma a Dios, son harto elocuentes por sí mismos. ¡Cuán lejos estamos de las rudimentarias pistas de vuelo de los teólogos del siglo XII y de los breves y endebles prenotandos filosóficos de no pocos manuales modernos de Teología!

El vuelo de Santo Tomás es de águila real, no de murciélago ni de cometa infantil, y sus razonamientos teológicos son de acero bien templado, no de cañas frágiles (las *arundines longas* de que habla Melchor Cano) ni de pueriles hondas.

Y todo esto sin menoscabo de la piedad más profunda, que rezuma por todos los poros de la *Suma* suavemente, dulcemente, sin artificios retóricos ni sensiblerías mujeriles. Es la vida misma de Santo Tomás hecha libro: razona como el mejor de los filósofos, contempla como el mayor de los santos [55], escribe como si fuera la mano de Dios mis-

[51] Sobre este asunto puede verse, entre otras, la obra clásica del P. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Louvain 1911).

[52] *Summa Theol.* 1 q.5; 1-2 q.1.

[53] *Summa Theol.* 1 q.75-90.

[54] *Summa Theol.* 1 q.6-54.

[55] Cuenta Bartolomé de Capua haber oído referir a FRAY JUAN DE CAIAZZO, discípulo y amigo íntimo de Santo Tomás, que «ipse testis [fray Juan] vidit frequenter dictum fratrem Thomam, quem libenter aspiciebat quandocumque poterat, *semper abstractum et remotum a quibuscumque implicationibus temporalibus, respicientem semper superiora» (Proceso de canonización* n.77: Fontes, p.373).

Comparándolo con el sol, dice PEDRO ROGER: «Et bene dicitur sol, quia sicut excedit stellas, quia est maioris splendoris in claritate, fervoris in caliditate, valoris in fecunditate, dulcoris in suavitate, sic excedit omnes Doctores qui sunt in Universitate ista, et quia maioris splendoris in claritate cognitionis, et maioris fervoris in caliditate dilectionis, et maioris valoris in fecunditate praedicationis, et *maioris dulcoris in suavitate contemplationis».*

Y parangonándolo con San Pablo y con San Agustín, añade: «Tres Soles... Ecclesiam diversis temporibus singularissime illustraverunt. Quorum primus fuit Paulus, tempore pseudoapostolorum; secundus Augustinus, tempore haereticorum; tertio Sanctus Thomas, tempore modernorum» *(Sermón* arriba citado, p.170).

El mismo Santo revela su espíritu eminentemente contemplativo cuando

mo. La *Suma de Teología* es, en frase feliz del Cardenal Ceferino González, «la encarnación del pensamiento de Dios en la obra del hombre» [56].

Pero esta misma reciedumbre de pensamiento y alteza de serena contemplación, junto con su férreo tecnicismo, son un obstáculo no pequeño que superar para las inteligencias modernas que desean sinceramente penetrar en este santuario mas no disponen de la conveniente preparación. Para muchos, aun traducido en su propia lengua, será un libro cerrado con siete sellos: hosco, árido, difícil, monótono. Lo mismo que les pasa a los que por vez primera se ponen a leer la *Divina comedia* del Dante.

Mas hay que tener en cuenta que la *Suma* no es un libro de recreo ni de lectura, sino de estudio y meditación. Como observa atinadamente Esteban Gilson, «hay libros que son claros a la primera lectura, pero resultan obscuros a medida que se reflexiona sobre ellos; otros hay, en cambio, que parecen obscuros al primer contacto, pero resultan claros y agradables a medida que se los frecuenta. Los libros de los grandes autores, y muy especialmente la *Suma* de Santo Tomás, pertenecen a esta segunda categoría» [57].

6. *Técnica y estructura del artículo de la «Suma»*

Con objeto de facilitar algún tanto el contacto íntimo de los lectores poco preparados con esta obra, no estará fuera de propósito explicar aquí brevemente la estructura y la técnica del artículo, célula fundamental de la *Suma*. Como veremos, es la técnica de la discusión aristotélica, depurada, simplificada y adaptada a la Teología.

De cuatro partes se compone cada artículo: primera, planteamiento de la cuestión en términos breves y precisos; segunda, proposición de argumentos o razones en favor de las dos partes en litigio, es decir, en dos sentidos opuestos que puede tener cada cuestión; tercera, determinación o solución de la cuestión planteada; cuarta, solución de los argumentos contrarios a la respuesta dada o determinación adoptada.

Examinemos la técnica y el sentido preciso de cada una de ellas. No es del mismo Santo Tomás la redacción de la rúbrica o título puesto al principio de cada artículo, sino de sus editores, que lo añadieron

escribe: «Humana mens debet semper moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum; non quasi trahendo divina ad ea quae sunt secundum nos, sed magis *totos nos statuentes supra nos in Deum, ita ut per praedictam unionem totaliter deificemur*» *(In librum Boetii «De Trinitate»* q.2 a.1 ad 7: ed.cit., p.45; *In librum Dionysii «De divinis nominibus»* c.7 lect.1: ed.cit., t.2 p.520). Solamente un verdadero místico pudo escribir frases tan sentidas y elevadas como las que se encuentran en el prólogo a su Comentario sobre el opúsculo *De Hebdomadibus* de Boecio (ed.cit., t.1 p.165-166), dignas por todos conceptos de las mejores páginas de San Juan de la Cruz.

[56] *Panegírico de Santo Tomás*, publicado en sus *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* t.2 p.324 (Madrid 1875).

[57] *Saint Thomas d'Aquin*, en la colección *Les moralistes chrétiens* p.16 (París 1930).

para facilitar su lectura; la redacción auténtica del Santo se encuentra solamente al principio de cada cuestión, en donde enumera y distribuye todos los miembros o partes de la misma, que llamamos artículos.

Pues bien, cada uno de estos miembros contiene el enunciado de una verdadera *cuestión o problema*, en el sentido riguroso y técnico que expresa esa palabra en la Filosofía de Aristóteles.

Santo Tomás la llama siempre así, invariablemente, en todo el recorrido de la *Suma*. Una vez dividido cada tratado en sus partes principales, que vulgarmente llamamos cuestiones, pasa a enumerar todos y cada uno de los puntos en que ha de desarrollarse, en esta forma estereotipada: «circa primum..., secundum..., tertium..., *quaeruntur* decem..., octo..., tria...», o los que sean. Y cuando en el prólogo o introducción de la cuestión no se indica un nuevo desdoblamiento, por ser una mera continuación de las cuestiones anteriormente enunciadas, emplea invariablemente la fórmula: «*deinde* considerandum est de..., tal o cual cosa; et circa hoc *quaeruntur*... duo..., quatuor...», o los que sean. Es, pues, evidente que, para Santo Tomás, *cada artículo es una verdadera «quaestio»*.

Ahora bien, *quaerere, inquirere,* corresponden exactamente al ζητεῖν aristotélico, que él emplea como sinónimo de preguntar, no sobre una cosa sencilla o baladí (πρότασις), sino sobre algo difícil e importante, poniendo un verdadero problema (πρόβλημα). Y la *quaestio* así propuesta no es una mera ζήτησις o búsqueda, sino un verdadero ζήτημα, es decir, un problema cuya solución se busca o se pregunta, exigiendo una respuesta razonada y justificada, y no simplemente un sí o un no monosilábico. Por eso, Alejandro de Afrodisia interpreta el πρόβλημα de Aristóteles como una verdadera πυσματική ἐρώτησις, petición y exigencia de explicaciones [58].

Téngase en cuenta, además, que toda cuestión o problema supone y envuelve una duda, real o metódica, de si tal cosa o tal asunto, objeto del mismo, es esto o aquello, es así o de otra manera.

Por consiguiente, su planteamiento reviste una forma dubitativa o alternativa, puesto que la duda es como una fluctuación de la inteligencia entre dos partes opuestas que la solicitan por igual, sin inclinarse ni decidirse por una más que por otra [59], por no alcanzar todavía la verdadera razón de lo que busca [60].

Aristóteles emplea el adverbio πότερον para plantear el problema, porque expresa cabalmente la alternativa entre dos cosas o dos aspectos opuestos: verbigracia, si es blanco o es negro, si es blanco o no lo es: τὸ γὰρ πότερον α-ι ἐν ἀντιθέσει λὲγομεν, οἷον πότερον λευκὸν, ἢ μέλαν καὶ πότερον λευκὸν ἢ οὐ λευκόν... Ἐν τοῖς ἀντικειμένοις ἀεὶ τοῦ ποτέρου ἡ ζήτησις [61].

[58] Véase ARISTÓTELES, *I Topic.* c.4 n.4: ed. DIDOT, t.1 p.174.13-23; ALEJANDRO DE AFRODISIA, *in h. l.*, ed. M. WALLIES, en la colección *Commentaria in Aristotelem graeca* vol.2 p.2.ª p.40.29-30 (Berlín 1891).

[59] SANTO TOMÁS, *De veritate* q.14 a.1c.

[60] SANTO TOMÁS, *In III Sent.* dist.17 a.4c et ad 2.

[61] IX *Metaphysic.* c.5 n.1.3: ed.cit., t.2 p.579.23-25.33-34.

A él corresponde exactamente el *utrum,* que siempre usa Santo Tomás; por ejemplo, «*utrum* Sacra Doctrina sit scientia, *utrum* sit sapientia, *utrum* sit argumentativa [62]; *utrum* Deus sit corpus [63], *utrum* esse bonum conveniat Deo [64], *utrum* Deus sit ubique» [65]. Sabido es que el *utrum* latino significa propia y directamente una alternativa: *utrum... necne, utrum... anne* o *an non,* como en esta frase de César: «*utrum* praelium committi ex usu esset *necne*» [66]; o en esta otra de Cicerón: «quaerendumque *utrum* una species et longitudo sit earum *anne* plures» [67]. Y su adjetivo correspondiente *uter, utra, utrum,* expresa esta pregunta determinada y precisa: ¿cuál de los dos o de las dos?

En castellano expresamos la misma alternativa con no menos fuerza y energía cuando inquirimos, por ejemplo, si (= *utrum)* la Teología es ciencia; que es lo mismo que preguntar *si* la Teología *es* ciencia o *no* lo *es.* O en forma interrogativa: ¿la Teología *es* o *no es* verdadera ciencia? Exactamente como en la interrogación latina: «*estne* scientia Theologia?»

Así, pues, el título de cada artículo plantea una verdadera cuestión o problema en términos netos y precisos y en forma tajante y perentoria: *¿es o no es* esto; *es o no es* de esta manera?

Un tal planteamiento exige el examen riguroso y la discusión cerrada de las razones o argumentos que abogan por una y otra parte de la alternativa, condición indispensable para dar una respuesta razonada y satisfactoria al problema suscitado. Es la segunda parte del artículo, que se llama propiamente disputa o discusión *(disputatio,* διάλεξις), en la que se proponen con toda su fuerza los argumentos de ambas partes de la alternativa.

En efecto: como dice muy bien Aristóteles, es absolutamente necesario a quien desee encontrar la verdadera solución de un problema que se dé antes exacta cuenta de sus dificultades, examinándolas a

[62] *Summa Theol.* 1 q.1 a.2.6.8.
[63] *Summa Theol.* 1 q.3 a.1.
[64] *Summa Theol.* 1 q.6 a.1.
[65] *Summa Theol.* q.8 a.1. Véase la explicación auténtica del *utrum* en Santo Tomás: «Hac dictione, *utrum,* semper utimur in oppositis; ut cum quaerimus utrum aliquid sit album aut nigrum, quae sunt opposita secundum contrarietatem; et utrum sit album aut non album, quae sunt opposita secundum contradictionem. Sed utrum aliquid sit homo aut album non dicimus nisi ex hac suppositione, quod non possit aliquid esse album et homo: et sic quaerimus utrum veniat Cleon aut Socrates, *supponentes quod non ambo simul veniant.* Sed hic modus quaerendi in his quae non sunt opposita, in nullo genere est secundum necessitatem, sed solum secundum suppositionem. Et hoc ideo, quia *hac dictione, utrum, utimur solum in oppositis ex necessitate;* in aliis autem ex suppositione tantum, quia *sola opposita ex natura non contingit simul exsistere.* Et hoc, scilicet si non *simul* sit verum utrumque quo utitur qui quaerit, utrum veniat Socrates aut Cleon; quia si contingeret eos *simul* venire, derisoria esset interrogatio. Et si ita est quod *simul* non contingat eos venire, incidet praedicta quaestio in oppositione quae est inter unum et multa. Oportet enim quaerere de Socrate et Cleone utrum ambo veniant vel alter tantum: quae quidem quaestio est secundum oppositionem unius ad multa. Et *supposito quod alter veniat,* tunc demum habet locum quaestio utrum veniat Socrates aut Cleon» *(In X Metaphysic.* lect.7: ed. CATHALA, n.2060).
[66] *De bello gallico* l.1 c.23 n.50 q.53 (Basani 1775).
[67] *Orator* c.61 n.206 p.84 (París 1921).

fondo; porque esas dificultades son como lazos que atan la inteligencia y no la dejan llegar a la conquista de la verdad. Así, pues, como nadie puede soltar el lazo con que está prendido si antes no examina atentamente el nudo que lo ata y lo retiene, de la misma suerte nadie puede soltar los nudos de las dificultades o dudas que atan la inteligencia y no la dejan volar a la conquista de la verdad si primeramente no los examina con la máxima atención. De otra suerte, añade, quien busca la verdad andará a tontas y a locas, sin saber de dónde viene, ni adónde va, ni por dónde ir.

En otros términos: quien busca la verdad en las ciencias es como un juez que inquiere la verdad de una denuncia. Pues, así como el juez no puede fallar y sentenciar rectamente si antes no oye y examina escrupulosamente las dos partes en litigio, de igual modo el investigador de una ciencia no puede llegar a la verdadera solución de un problema si antes no conoce y examina a fondo las razones en pro y en contra [68].

Santo Tomás llama a esta segunda fase de la investigación científica *procedimiento disputativo* (procedere modo disputativo). Por eso, la introduce siempre con la fórmula estereotipada: «ad primum..., ad secundum..., ad tertium..., *sic proceditur*», esto es, en cuanto a la primera, a la segunda, a la tercera cuestión—o problema—, he aquí ordenadamente las razones o argumentos por una y otra parte; o mejor, he aquí la serie de argumentos por una y otra parte. Porque, efectivamente, la palabra *procedere* significa, en el lenguaje de Santo Tomás, la marcha o movimiento ordenado de la inteligencia en prosecución de la verdad mediante el examen o discusión de los argumentos por una y otra parte, o lo que es lo mismo, mediante la disputa [69].

Por ahí se comprende que ninguna de las dos series contiene lo que vulgarmente llamamos objeciones contra una tesis o proposición determinada, sino simplemente la discusión ordenada de un problema en vías de solución; la tesis no aparecerá más que en la fase siguiente, y nadie arguye contra una tesis inexistente y todavía no formulada. El argumento *Sed contra* no es, por lo tanto, una respuesta ni una objeción o réplica contra los argumentos de la primera serie, sino meramente una razón en favor de la otra parte de la alternativa. La frase *Sed contra est, contra est, in contrarium est,* quiere decir sencillamente: mas en pro de la parte contraria u opuesta, que es la otra parte de la alternativa, hay esta autoridad de la Escritura o de tal Padre, o bien esta razón.

[68] ARISTÓTELES, II *Metaphysic.* c.1 n.1-4: ed.cit., p.488.30-47. SAN AGUSTÍN expresó lo mismo en esta frase lapidaria: «Nunc vero, fratres, primitus intendite quaestionem, et sic ordine exspectate solutionem; nam *qui non videt quaestionem quae proponitur, quomodo intelliget quod exponitur?*» *(Tract. in Ioanem* 29 n.3: ML 35,1629).
[69] SANTO TOMÁS, *In III Metaphysic.* lect.1 n.338; lect.5 n.387; lect.12 n.480; lect.14 n.515; *In VII Metaphysic.* lect.12 n.1538; *In X Metaphysic.* lect.7 n.2060. «Nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem secundum quem aliquid *ordinate* ab uno loco per media *ordinatim* in extremum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis *ordo* unius ex alio vel post aliud» *(De potentia* q.10 a.1c).

En las demás ciencias, que proceden por la sola luz de la razón natural, los argumentos por una y otra parte deben ser principalmente de razón, no de autoridad humana en cuanto tal, que es de escasísimo valor[70]; en la Teología, por el contrario, que procede por la luz de la revelación, ayudada y secundada por la razón[71], los argumentos pro y contra deben ser principalmente de autoridad divina (Escritura, Tradición, Magisterio de la Iglesia), que es de valor sumo[72], y de razón teológica, es decir, positivamente dirigida y aplicada por la fe, no de mera razón natural. Por eso, Santo Tomás suele proponer, en la segunda parte del artículo, los argumentos principales de razón teológica, por una parte, y los de autoridad divina, que vulgarmente llamamos *Sed contra,* por otra.

Ordinariamente, en la *Suma* reduce a tres los argumentos de la primera serie y a uno los de la segunda; en los primeros suele condensar las razones de los que ya trataron la misma cuestión sin haber logrado darle una solución verdadera y satisfactoria, o bien las más fundamentales que pueden aducirse en ese sentido; en los segundos suele aducir una autoridad decisiva o una razón apodíctica, que preparan inmediatamente la verdadera y definitiva solución. Y así se comprende por qué introduce aquéllos con la palabra ritual de *parece (videtur quod),* mientras que éstos los introduce con la palabra *es* (sed contra *est).*

La tercera parte o etapa, que es la principal y vulgarmente llamada *cuerpo del artículo,* contiene la respuesta satisfactoria a la pregunta o cuestión propuesta y discutida por ambas partes, la solución razonada del problema suscitado, la determinación definitiva o la sentencia justificada del asunto litigado[73].

Santo Tomás la llama invariablemente *responsio,* en correlación con la *quaestio* (quaeritur), que introducía el artículo, y tiene exactamente la misma significación que la λύσις *(solutio)* aristotélica, correlativa de ζήτημα: pregunta y respuesta son correlativas.

[70] «Locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, est *infirmissimus*» *(Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2).

[71] «Ista Doctrina habet pro principiis primis articulos fidei...; et *ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia*» (SANTO TOMÁS, *In I Sent.* pról a.3 q.ª2 ad 2).

[72] «Locus ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est *efficacissimus*» *(Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2).

[73] En la terminología de Santo Tomás, *responsio, solutio, determinatio, definitio, sententia,* tienen la misma significación. Véase, por ejemplo, *Quodlib.* 4 a.18: «Utrum magister, *determinando* quaestiones theologicas, debeat uti ratione vel auctoritate»; III *Contra Gentiles* c.122: «Non autem videtur esse *responsio* sufficiens si quis dicat...; oportet autem igitur ex superioribus *solutionem* inquirere»; I *Sent.* prol., divisio textus: «*Sententia, secundum Avicennam,* est *definitiva* et certissima conceptio»; III *Sent.* dist.23 q.2 a.2 q.ª1c: «Cum autem ab assentiendo *sententia* dicatur quae, ut dicit Isaac, est *determinata acceptio alterius partis contradictionis,* oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis *determinet*»; *Summa Theol.* 1-2 q.74 a.7c; «Ratio speculativa *iudicat et sententiat* de rebus intelligibilibus..., sicut videmus in speculativis quod *ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia*»; *In librum Boetii «De Trinitate»* lect.2: «RATIONEM *sententiae* prosecutus est» (ed.cit., p.94).

Pero así como la *quaestio* del artículo no es una pregunta cualquiera, sino un verdadero problema, así también su respuesta no es una respuesta cualquiera, sino una respuesta razonada, probada, justificada, que haga ver la verdadera naturaleza de la cosa examinada y discutida a fondo[74]: una verdadera definición, un verdadero fallo, a modo de sentencia motivada, con toda suerte de considerandos y resultandos, que corresponde al διορισμὸς de Aristóteles[75].

Por eso, Santo Tomás comienza siempre el cuerpo del artículo con estas palabras estereotipadas: *Responsio. Dicendum quod.* Pues ésta es la verdadera fórmula del Santo, como atestiguan los mejores y más antiguos manuscritos de la *Suma* y de otras obras suyas[76]; no la corriente *Respondeo dicendum quod* de las ediciones impresas.

La palabra *Dicendum* (= debe decirse) expresa perfectamente ese carácter de fallo, definición o determinación, que disipará todas las dudas y hará descansar la inteligencia en la posesión plena y cierta de la verdad encontrada. Porque, en efecto, *dicendum* significa una verdadera *necesidad de decir,* no ya solamente con palabras exteriores, orales o escritas, sino, en primer lugar, con palabras mentales, interiores, causada y provocada por la demostración de la verdad y no por mero argumento de autoridad como en la pura fe.

Y así se comprende fácilmente por qué Santo Tomás llama a esta tercera parte del artículo *procedimiento demostrativo* (procedere demonstrative), en contraposición al procedimiento disputativo o dialéctico de la segunda[77]. El *dicendum,* por consiguiente, anuncia la res-

[74] «Quaestio namque, quamdiu probabilibus rationibus sub dubio agitatur, quasi informis est, nondum ad veritatis certitudinem pertingens; et ideo *formata dicitur quando ad eam* RATIO *additur per quam certitudo de veritate habetur*» *(In librum Boetii «De Trinitate»,* prooemii textus explanatio, ed.cit., p.21).

[75] III *Metaphysic.* c.3 n.8: ed.cit., p.503.44-45; VIII *Metaphysic.* c.5 n.2 p.567.18.

[76] «Les mss.—dice el Director de la edición leonina, CL. SUERMONDT—portent 99 fois sur 100 la seule abréviation R/. La vraie leçon complète et authéntique serait *Responsio.* Dicendum quod» *(Bulletin Thomiste* t.2 [1937] p.47). Y el P. F. MOOS, O. P., editor del Comentario al tercer libro de las *Sentencias,* declara que en varios de sus manuscritos se lee *R/nsio* y hasta *Responsio* con todas las letras *(Prólogo* del editor, p.XII, París 1933).

[77] Véanse algunos ejemplos de esta contraposición: «In praecedenti libro Philosophus *disputative* processit de illis quae debent in hac scientia considerari; hic incipit procedere *demonstrative, determinando veritatem quaestionum prius motarum et disputatarum*» *(In IV Metaphysic.* lect.1 n.529). «Aristoteles non procedit hic *demonstrative,* sed secundum *probabilitatem*» *(In I De caelo et mundo* lect.2 n.7). «*Dialecticus* enim non procedit ex aliquibus principiis demonstrativis, neque assumit alteram partem contradictionis tantum, sed *se habet ad utramque* (contingit enim utramque quandoque vel probabilem esse vel ex probabilibus ostendi, quae accipit dialecticus; *et propter hoc interrogat. Demonstrator autem non interrogat, quia non se habet ad opposita*» *(In I Post. Analytic.* lect.20 n.6). «Ultimus enim terminus ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum in quae resolvendo iudicamus: quod quidem quando fit, non dicitur processus vel probatio *rationalis* [= mere dialectica]) sed *demonstratio.* Quando autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed *sistitur in ipsa inquisitione,* quando scilicet *quaerenti adhuc manet via ad utrumlibet* (et hoc contingit quando per *probabiles* rationes proceditur quae natae sunt facere opinio-

puesta o solución buscada y requerida, no en forma de un sí o un no seco y autoritario, sino en forma de verdadera conclusión científica, que se impone a la inteligencia *ab intrinseco,* por medio de la demostración, y la obliga a aceptar sin ambages ni escrúpulos una de las partes de la alternativa.

Y como las partes de la alternativa se oponen contradictoriamente, por necesidad la otra parte es falsa e imposible, y, de consiguiente, los argumentos aducidos en su favor durante la fase de la disputa son falsos y deben ser rechazados como tales, cosa fácil de probar una vez que se ha encontrado y justificado la verdadera solución del problema.

De ahí es que Santo Tomás, en la cuarta y última fase del artículo, los ase uno a uno y de un tajo bien asentado los pone fuera de combate: «ad primum *ergo*..., ad secundum..., ad tertium..., *dicendum*». Y allí termina la verdadera solución del problema: «*oportet* autem quod *vera solutio* salvet *omnia* quae sunt de ratione rei, et *omnia* impossibilia excludat» [78].

Es el fruto sazonado de inteligencia y penetración de la verdad divina revelada, que se buscaba en la *Ciencia* teológica. Mas no le gustará ni saboreará plenamente quien no mastique y desmenuce y revuelva todos los argumentos, y todas las palabras, y toda la trama de cada artículo, lentamente, pausadamente.

Para el lector de la *Suma* parecen haber sido escritos expresamente estos sabios consejos de Balmes: «La lectura es como el alimento; el provecho no está en proporción de lo que se come, sino de lo que se digiere. La lectura debe ser pausada, atenta, reflexiva; conviene suspenderla con frecuencia para meditar sobre lo que se lee; así se va convirtiendo en substancia propia la substancia del autor, y se ejecuta en el entendimiento un acto semejante al de las funciones nutritivas del cuerpo» [79].

Este simple análisis de la estructura y de la técnica del artículo patentiza que la *Suma de Teología* está toda ella construida de bloques marmóreos perfectamente labrados y ensamblados por dentro y por fuera, sin ripios, sin cascotes y sin vacíos, como si fuera hecha de una sola pieza gigantesca.

Lacordaire la comparaba a las pirámides de Egipto [80], otros la han comparado a las catedrales góticas de Colonia y de Milán. En realidad, sintetiza maravillosamente las cualidades de todas ellas; porque posee la armonía, la esbeltez, la luz, el misticismo religioso de las catedrales góticas, y al mismo tiempo la profundidad y la anchura de los cimientos de las pirámides y su incorruptible perennidad, que desafía la obra destructora de los siglos.

Construcción tan divinamente lograda, que después de ella no cabe más que la visión beatífica [81]. Es, en frase feliz de Pío XI, el cielo visto desde la tierra: *la Somma Teologica è il cielo veduto dalla terra* [82].

nem et fidem, non autem scientiam), sic *rationalis* [= dialecticus] processus distinguitur contra *demonstrativum. Et hoc modo procedi potest rationabiliter* [= dialectice vel disputative] *in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias conclusiones» (In librum Boetii «De Trinitate»* q.6 a.1 ad primam quaestionem, ed.cit., p.125).

[78] SANTO TOMÁS, *In I de generatione et corruptione* lect.15 n.1.

[79] *Filosofía elemental. Lógica* l.3 sec.8 p.161 (Barcelona 1905).

[80] *Discours pour la translation du chef de Saint Thomas d'Aquin:* Oeuvres, t.8 p.304-305 (París 1895).

[81] *Neque aliud superest nisi lumen gloriae post «Summam» Thomae* (PEDRA LABBÉ, S. I., *Encomio de Santo Tomás,* editato en Jurami, o.c., p.359).

[82] Alocución al Instituto internacional *Angelicum,* de 12 de diciembre de 1924: Xenia Thomistica, t.3 p.600 (Roma 1925).

BIBLIOGRAFIA

La *Introducción* que precede, aunque modesta, está toda ella basada en las fuentes, habiéndose procurado no afirmar nada que no esté contenido o fundado en los documentos. Santo Tomás es de suyo demasiado grande para que necesite de ponderaciones o amplificaciones retóricas; basta contemplarle directamente como es en sí mismo. Pero hemos consultado también las obras y estudios que pudieran ilustrar de algún modo su vida y sus escritos.

Respecto de la cronología de sus obras no hay perfecta unanimidad entre los especialistas: hemos adoptado la que nos parece más verosímil, siguiendo en gran parte la propuesta por el último crítico, P. A. Walz, O. P., *Chronotaxis vitae et operarum S. Thomae de Aquino,* en Angelicum, 16 (1939) 463-473; *San Tommaso d'Aquino* p.206-209 (Roma 1945), que corresponde principalmente a la ya indicada por M. Grabmann en su *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* [2] (Münster in Westfalen 1931).

En cuanto a los documentos de los Papas, Cardenales y Obispos sobre la doctrina de Santo Tomás, hemos empleado largamente la obra del P. J. Berthier, O. P., *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae* (t.1, Roma 1914), para todo lo anterior a 1909, con objeto de facilitar las referencias; desde 1909 en adelante, fecha en que San Pío X fundó *Acta Apostolicae Sedis,* hemos aducido siempre esta publicación, ya por su carácter de autenticidad, ya también porque la obra de Berthier no alcanza más que hasta la muerte de San Pío X en 1914.

La bibliografía sobre Santo Tomás y sus obras es inmensa. Nosotros nos limitaremos a indicar algunas de las obras empleadas en la *Introducción* o que sirvan para ampliarla y completarla. Quien desee informaciones más amplias puede consultar los repertorios bibliográficos tomistas, por ejemplo:

BOURKE, V. J., *Thomistic Bibliography, 1920-1940* (St. Louis, Missouri, 1945).

Bulletin Thomiste (París 1924ss).

CHEVALIER, U., *Thomas d'Aquin, S.:* Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bio-bibliographie. Supplement, p.2823-2827 (París 1888); Bio-bibliographie, p.2200-2208 (París 1877-1886).

CIACON, C., S. I., *Il pensiero cristiano con particulare riguardo alla scolastica. Guide bibliografiche* (Milán 1943).

DIVUS THOMAS (Friburgo, Suiza), *Thomistiche Literaturchau.*

MANDONNET, P., et DESTREZ, J., O. P., *Bibliographie thomiste* (París 1921).

UEBERWEG-GEYER, *Thomas von Aquin, Literaturverzeichnis:* Grundriss der Geschichte der Philosophie[11], Bd. 2 p.747-757 (Berlín 1928).

WYSER, P., O. P., *Thomas von Aquin:* Bibliographische eiunführungen in das Studium der Philosophie, 13-14 (Berna 1951).

SECCION PRIMERA

VIDA DE SANTO TOMÁS

Fuentes

Acta Capitulorum Generalium Ord. Praed.: Monumenta Ord. Praed. Historica, t.3, ed. B. REICHERT, O. P. (Roma).

Acta Capitulorum Provinciae Romanae: Monumenta..., t.20 (Roma).

CALO, P., O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis,* ed. D. PRÜMMER, O. P.: Fontes vitae S. Thomae, p.16-25. Publicaciones de la *Revue Thomiste* (Toulouse 1911).

CANTIMPRÉ, TOMÁS DE, O. P., *Bonum universale de Apibus* l.1 c.10, ed. G. COLVENERIUS (Douai 1627) p.81-83.

DENIFLE, H., O. P., y AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* t.1 (París 1889).

Documenta, ed. M. H. LAURENT, O. P.: Fontes vitae S. Thomae, p.531-677 (Saint-Maximin 1937).

FRACHET, G. DE, O. P., *Vitae fratrum Ord. Praed.:* Monumenta..., t.1, ed. B. REICHERT, O. P. (Lovaina 1896).

GUI, B., O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis,* ed. D. PRÜMMER: Fontes vitae S. Thomae, p.161-263 (Saint-Maximin 1927).

IOANNES XXII, *Bulla canonizationis S. Thomae Aquinatis «Redemptionem misit»,* ed. A. WALZ, O. P.: Xenia Thomistica, t.3 p.173-188 (Roma 1925).

MASSETI, THOMAS, O. P., *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ord. Praed. ab a. 1216 ad a. 1348, praesertim in Romana provincia* (Roma 1864).

Planctus de morte fratris Thomae de Aquino, ed. M. H. LAURENT, O. P.: Fontes vitae S. Thomae, p.586-589.

Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli, ed. M. H. LAURENT: Fontes..., p.365-407 (Sain-Maximin, s.a.).

Processus canonizationis S. Thomae, Fossae Novae, ed. M. H. LAURENT: Fontes..., p.408-532 (Saint-Maximin 1937).

PTOLOMAEUS DE LUCA, O. P., *Historia Ecclesiastica* l.22 c.20-25.39; l.23 c.8-15, ed. A. MURATORI, *Rerum italicarum scriptores* t.11 col.1151-1173 (Milán 1727).

TOCCO, GUILLELMUS DE, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis,* ed. D. PRÜMMER: Fontes..., p.57-160 (Saint-Maximin, s.a.).

UNIVERSITAS PARISIENSIS, *Epistola ad Capitulum Generale Ord. Praed. Lugduni celebratum,* data die 2 maii 1274, ed. A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie* p.2-5 (Münster in Westfalen 1922). Reproducida por M. H. LAURENT: Fontes..., p.583-586. Véase también A. BIRKENMAJER, *Neues zu den Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin:* Xenia Thomistica, t.3 p.57-72.

Estudios

AEGERTER, E., *L'affaire du «De periculis novissimorum temporum»:* Revue d'Histoire des Religions, 92 (1935) 242-272.

AMEAL, J., *Sao Tomaz de Aquino,* versión española de T. PERANCHO, O. P. (Madrid 1945).

BAEUMKER, CL., *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation von König Manfred.* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenchaften. Philosophiche-philologische und historische Klasse (1920).

BELLUCCI, A., *L'Università di Napoli e S. Tommaso d'Aquino; Richerche e Documenti:* Studium, 20 (1924) 251-269.
BIERBAUM, M., *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris* (Münster i. W. 1920).
CAPPONE, A., *Relazioni tra la città di Salerno e S. Tommaso d'Aquino* (Salerno 1924).
CASTAGNOLI, P., C. M., *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S. Tommaso:* Divus Thomas Plac., 30 (1927) 704-724; 31 (1928) 110-125.249-268; 32 (1929) 57-66.444-458.
CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas* (Londres 1933). Traducción española, Espasa-Calpe (Buenos Aires 1938).
CLASEN, S., O. F. M., *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beiträg zur Ideengeschichte der Pariser Mendikantenstreites, 1252-1272.* Franzisk. Forschungen, 7 (Werl i. W. 1949).
— *Eine Antwort auf die theologische Question des Johannes Pecham über die volkommene Armut:* Franziskanische Studien, 25 (1938) 241-258.
— *Tractatus Gerardi de Abbatisvilla «contra adversarium perfectionis cristianae»:* Archivum Franciscanum Historicum, 31 (1939) 89-200.
CONTRERAS, F. DE, *Biografía del Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino y breve comentario a la última encíclica de S. S. Pío XI* (Sevilla 1925).
CREYTENS, R., O. P., *Le «Studium romanae curiae» et les maîtres du Sacré Palais:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 12 (1942) 3-83.
— *Pierre de Tarentaise, professeur à Paris et prieur provincial de France:* B. Innocentius V (Petrus de Tarantasia, O. P.), p.73-100 (Roma 1943).
D'ACHILLE, A., O. P., *Una fervida amicizia nella vita di San Tommaso d'Aquino:* Memorie Domenicane, 41 (1924) 97-112.
DE BRUYNE, E., *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde* (Bruselas 1928).
DE GROOT, V., O. P., *Het leven van den H. Thomas von Aquino, Kerkleerer en patron der studien*[2] (Utrecht 1907).
DENIFLE, H., O. P., *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters* (Berlín 1885).
— *Zum Kölner Studienaufenthalt des Aquinatem:* Römische Quartalschrift, 34 (1926) 46-58.
DIAMARE, G., O. S. B., *San Tommaso d'Aquino nella badia di Monte Cassino:* Rivista Storica Benedittina, 15 (1924) 131-142.
DIDIOT, J., *Le Docteur Angélique Saint Thomas d'Aquin* (Lille 1894).
DOUAIS, C., *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs* (París 1884).
ENDRES, J. A., *Thomas von Aquin* (Maguncia 1910).
FELDER, H., O. M. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien in Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jarhunderts* (Freibourg i. Br. 1904).
FERRETI, L., O. P., *Vita dell'Angelico Dottore S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1923).
GETINO, L. A., O. P., *Leyenda de Santo Tomás de Aquino. Siglo XIV* (Madrid 1925).
GEYER, B., *De aristotelismo B. Alberti Magni:* Alberto Magno, atti della Settimana Albertina, p.63-80 (Roma 1931).
GLORIEUX, P., *Le «contra impugnantes» de S. Thomas. Les sources. Son plan:* Mélanges Mandonnet, t.1 p.51-81 (París 1930).
— *Pour qu'on lise le «De Perfectione»:* Vie Spirituelle, 23 (1930) Supplement, 198-220.
— *Les polémiques «contra Geraldinos». Les pièces du dossier:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 6 (1934) 5-41.

— *«Contra Geraldinos». L'enchaînement des polémiques:* Recherches de Théol. anc. et méd., 7 (1935) 129-155.
— *Pour une édition de Gérard d'Abbeville:* Recherches de Théol. anc. et méd., 9 (1937) 56-84.
— *Une offensive de Nicolas de Lisieux contra Saint Thomas d'Aquin:* Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 30 (1938) 121-129.
GOMÁ, J., *Santo Tomás de Aquino. Epoca. Personalidad. Espíritu* (Barcelona 1924).
GORCE, M. M., O. P., *L'essor de la pensée au moyen-âge. Albert le Grand. Thomas d'Aquin* (París 1933).
GRABMANN, M., *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt* (München 1912). Traducción española de A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P. (Salamanca 1918). Otra, hecha sobre la quinta edición alemana (München 1926), por S. MINGUIJÓN (Barcelona, colección Labor, 1930).
— *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin* (München 1924). Traducción española de OCTAVIO N. DERISI sobre la segunda edición alemana (Buenos Aires 1946).
— *Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas von Aquin:* Historisches Jahrbuch, 57 (1937) 305-322.
— *Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin. Seine Disputation von König Manfred und seine Aristoteles-Kommentare:* Mittelalterliches Geistesleben, t.1 p.246-265 (München 1926).
— *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben:* Mittelalterliches Geistesleben, t.2 p.324-412. Edición italiana ampliada, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del medioevo* (Roma 1931).
HALPHEN, L., *Les Universités au XIIIe siècle:* Revue Historique, 166 (1931 I) 217-238; 167 (1931 II) 1-15.
HAMPE, K., *Zur Grundungsgeschichte der Universität von Naepel.* Sitzungsberichte der Akademie der Wissenchaften (Heidelberg 1924).
HIRSCHENAUER, F. R., O. S. B., *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin in Mendikantenstreit an der Universität Paris* (St. Ottilien, Oberbayern, 1934)
— *Grundlagen und Grundfragen des Pariser Mendikantenstreites:* Zeitschrift für Aszese und Mystik, 10 (1935) 221-236.
INGUANEZ, I., O. S. B., *Cronologia degli abati casines del secolo XIII* (Montecassino 1929).
IRSAY, ST. DE, *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours* t.1 (París 1933).
JALLONGHI, E., *L'Università di Parigi e il Dottore di Aquino:* San Tommaso, Miscellanea Storico-Artistica, p.213-222 (Roma 1924).
JANSSENS, E., *Les prémiers historiens de la Vie de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Néo-scolastique de Philosophie, 25 (1924) 201-214.325-352.452-476.
KOPERSKA, A., *Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenchaften im XII und XIII Jahrhundert* (Friburgo [Suiza] 1914).
LAMPO, G., *San Tommaso e l'Università di Napoli:* Memorie Domenicane, 41 (1924) 113-122.
— *Il soggiorno napoletano di San Tommaso d'Aquino nei Regesti Angioni:* Palestra del Clero, 12 (1933 I) 175-178.
LAURENT, M. H., O. P., *Le Bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps* (Roma 1947).
LECCISSOTTI, T., *Il Dottore Angelico a Montecassino:* Rivista di Filosofia Neoscolastica, 32 (1940) 519-547.
LEMMENS, L., O. F. M., *Der hl. Bonaventura* (München 1909).
MANCINI, T., *San Tommaso d'Aquino nel castello paterno di Montesangiovanni campano. Note storico-critiche* (Pistoia 1934).

MANDONNET, P., O. P., *Pierre Calo et la légende de Saint Thomas:* Revue Thomiste, 20 (1912) 508-516.
— *Saint Thomas d'Aquin:* I. *Le jeune féodal* (Revue des Jeunes, 10 mai 1919, p.145-155). II. *L'oblat bénédictin* (ibid., 25 mai 1919, p.230-242). III. *L'étudiant universitaire* (ibid., 10 juin 1919, p.299-308). IV. *Le novice Prêcheur* (ibid., 25 juin 1919, p.360-371). V. *Saint Thomas d'Aquin, le disciple d'Albert le Grand* (ibid., 10 janvier 1920, p.141-170). VI. *Paris et les grandes luttes doctrinales* [1269-1272] (ibid., 10 mars 1920, p.502-529).
— *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas:* Revue des sciences philosophiques et théologiques, 9 (1920) 142-152.
— *Saint Thomas d'Aquin, novice Prêcheur (1244-1246):* Revue Thomiste, nouvelle série, 7 (1924) 243-267.370-390.529-547; 8 (1925) 3-24.222-249.396-416.489-533. Tirada aparte, 184 páginas. Estudio fundamental.
— *Saint Thomas d'Aquin lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour (1259-1268):* Xenia Thomistica, t.3 p.9-40 (Roma 1925).
— *Le Carême de Saint Thomas d'Aquin à Napoles (1273):* San Tommaso d'Aquin, Miscellanea Storico-Artistica, p.195-212 (Roma 1924).
— *La canonisation de Saint Thomas (1317-1323):* Mélanges Thomistes, p.1-48 (París 1923).
MARITAIN, J., *Le Docteur Angélique* (París 1930).
MONTI, G. M., *Per la storia dell'Università di Napoli. Ricerche e documenti* (Napoli 1924).
MORTIER, A., O. P., *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre de Frères Prêcheurs* t.1 p.222-273.345-474.544-566 (París 1903).
NOVELLI, A., *San Tommaso d'Aquino a Milano:* Scuola Cattolica, 52 (1924) 181-187.
PEGUES, TH., O. P., et MAQUART, F. X., *Saint Thomas d'Aquin. La vie par Guillaume de Tocco et les témoins au procès de canonisation* (París 1925).
PELLEGRINI, P., *La vera patria di San Tommaso d'Aquino* (Nápoles 1903).
PELSTER, F., S. I., *La famiglia di San Tommaso d'Aquino:* Civiltà Cattolica, 74 (1923 II) 401-410.
— *I parenti prossimi di San Tommaso d'Aquino:* Civiltà Cattolica, 75 (1923 IV) 299-313.
— *La giovinezza di San Tommaso d'Aquino:* Civiltà Cattolica, 73 (1923 I) 385-400.
PETITOT, H., O. P., *Saint Thomas d'Aquin. La vocation. L'oeuvre. La vie spirituelle* (París 1923). Traducción española de A. SUÁREZ, O. P. (Almagro 1929). Otra, con el título de *Vida integral de Santo Tomás,* por el Círculo de Santo Tomás de Aquino y *Prólogo* de JUAN R. SEPICH (Buenos Aires 1941).
PIDAL Y MON, A., *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1875).
PORTANOVA, G., O. S. B., *Il Castello di San Severino nel secolo XIII e San Tommaso d'Aquino* (Cava dei Tirreni 1924).
PRÜMMER, D., O. P., *De chronologia vitae S. Thomae:* Xenia Thomistica, t.3 p.1-8 (Roma 1925).
PUCETTI, A., O. P., *S. Alberto Magno* (Siena 1937).
RASHDALL, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford 1936).
RICCIO, M. L., *San Tommaso e l'Università di Napoli:* Studium, 20 (1924) 237-244.
SABA, A., O. S. B., *Bernardo Ayglerio abate di Montecassino* (Montecassino 1931).
SAINZ, M., O. P., *Vida de Santo Tomás de Aquino, Patrono Universal de las Escuelas Católicas* (Vergara 1909).
SALVADORI, G., *Il cuore, il buon senso e il genio di San Tommaso d'Aquino* (Arezzo 1924).

SCANDONE, F., *D'Aquino di Capua* (Nápoles 1905).
— *D'Aquino di Napoli* (Nápoles 1910).
— *Il Gastaldo di Aquino dalla metà del secolo IX alla fine del X, con documenti* (Nápoles 1909).
— *Documenti e congetture sulla familia e sulla patria di San Tommaso d'Aquino* (Nápoles 1901).
— *Ancora nuovi documenti per San Tommaso d'Aquino* (Nápoles 1901).
— *La vita, la famiglia e la patria di San Tommaso d'Aquino:* S. Tommaso d'Aquino, Miscellanea Storico-Artistica, p.1-110 (Roma 1924).
SCHEEBEN, H. C., *De Alberti Magni discipulis:* Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina, p.179-212 (Roma 1932).
— *Albert der Grosse und Thomas von Aquin in Köln:* Divus Thomas Trib., III ser., 9 (1931) 28-34.
— *Zur Geschichte der Verehrung des hl. Thomas von Aquino:* Angelicum, 15 (1938) 286-294.
SERTILLANGES, A. D., O. P., *Saint Thomas d'Aquin* (París 1931).
SEPPELT, F. X., *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13 Jahrhunderts* (Breslau 1905-1908).
STAKEMEIER, E., *Fossanuova. Zur Wiederkehr des Todestages des hl. Thomas von Aquin (7 märz 1274):* Theologie und Glaube, 34 (1942) 61-75.
STEHLE, A., O. S. B., *St. Thomas at Monte Cassino:* Catholic Association Bulletin, 21 (1924) 658-665.
TAURISANO, I., O. P., *San Tommaso d'Aquino e Montesangiovanni Campano:* Memorie Domenicane, 43 (1926) 282-283.
— *Discepoli e biografi di San Tommaso:* San Tommaso d'Aquino, Miscellanea Storico-Artistica, p.111-186.
— *San Tommaso d'Aquino* (Turín 1941).
THONNARD, F. J., A. A., *Saint Thomas d'Aquin* (París 1934).
TORRAGA, F., y MONTI, G. M., *Storia dell'Università di Napoli* (Nápoles 1924).
TOSO, A., *Tommaso d'Aquino e il suo tempo* (Roma 1941).
TOURON, A., O. P., *La vie de Saint Thomas d'Aquin avec una exposé de sa doctrine et des ses ouvrages* (París 1737). Traducción española de J. DE VELASCO (Madrid 1792).
VAUGHAN, R. B., *The life and labours of S. Thomas d'Aquin* (Londres 1872).
WALZ, A., O. P., *De Alberti Magni et S. Thomae de Aquino personali ad invicem relatione:* Angelicum, 2 (1925) 299-319.
— *Delineatio vitae S. Thomae de Aquino* (Roma 1927).
— *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino:* Angelicum, 16 (1939) 463-473.
— *De S. Thomae Aquinatis e vita discessu:* Xenia Thomistica, t.3 p.41-55 (Roma 1925).
— *Historia canonizationis S. Thomae de Aquino:* ibid., p.105-172.
— *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico* (Roma 1945).
WERNER, K., *Der hl. Thomas von Aquin.* Bd. I, *Leben und Schriften des hl. Thomas Aquinas* (Regensburg 1858).

SECCION SEGUNDA

Obras de Santo Tomás

Autógrafos

Los autógrafos de Santo Tomás actualmente conocidos son los siguientes:

Comentarios de San Alberto Magno a las obras del Pseudo-Dionisio el Areopagita, transcritos por Santo Tomás durante su residencia en Colonia (Biblioteca Nacional de Nápoles, 142 fols.).

Comentarios de Santo Tomás al libro tercero de las «Sentencias» de Pedro Lombardo, en su casi totalidad (Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. lat. 9851).

Un pequeño *fragmento* de su *Comentario al libro cuarto de las «Sentencias»* (Almagro, convento de PP. Dominicos).

Exposición del libro «De Trinitate» de Boecio, un extenso fragmento (Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. lat. 9850, fol.90r-104v).

Exposición de Isaías, c.34-50 (Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. lat. 9850, fol.105r-114v).

Summa contra Gentiles, 219 capítulos enteros y fragmentos de otros 26 (Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. lat. 9850, fol.2r-89v).

Tres *fragmentos* de alguna de las obras anteriores conservados en Roma (Biblioteca Casanatense, cod.3997); en Milán (Biblioteca Ambrosiana y en Nápoles (convento de San Domenico Maggiore).

De ellos escribieron principalmente:

AXTERS, E., O. P., *Frère Jacobin d'Asti a-t-il été un faussaire? ou l'heur et le malheur d'un autographe:* Angelicum, 12 (1935) 502-517.

DANTIER, A., *Un manuscrit autographe de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Contemporaire, 32 (1857) 560-591.

DESTREZ, J., *La «pecia» dans les manuscrits universitaires du XIII*[e] *et du XIV*[e] *siècles* (París 1935).

EHRLE, F., S. I., *Das Studium der Handschriften des mittelalterliche Scholastik:* Zeitschrift für Katholische Theologie, 12 (1883) 21-23.

GRABMANN, M., *De notis, ut aiunt, S. Thomae Aquinatis autographis in Cod. Vat. lat. 3804:* Analecta Ord. Praed., 33 (1925) 233-237.

— *Die autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin:* Historisches Jahrbuch, 60 (1940) 514-537.

KAEPPELI, TH., O. P., *Zerstreute Autographbläter des hl. Thomas von Aquin:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 2 (1932) 382-402.

— *Ein Fragment des Neapler Thomas Autographs in San Domenico in Bologna:* Arch. Frat. Praed., 5 (1935) 343-346.

LEHRMANN, P., *Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters:* Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schriftum (1920) 6-16.

MACKEY, P., O. P., *The Autograph of St. Thomas:* St. Thomas Aquinas Papers from the Summer School... in Cambridge (1924) 35-44.

MACKEY, P., y SUERMONDT, C., O. P., ed.leon., t.13, *Summa contra Gentiles,* Praefatio, p.I-XL (Roma 1918).

MANDONNET, P., O. P., *A propos des autographes de Saint Thomas d'Aquin:* Bulletin Thomiste, 2 (1929) 515-523.

RAMIÈRE, H., S. I., *Les autographes de Saint Thomas:* Studes, VI[e] série, 3 (1879) 883-902.

ROSSI, G. F., C. M., *L'autografo di San Tommaso d'Aquino del commento al III libro delle Sentenze:* Divus Thomas (Piacenza) 35 (1932) 532-585.

— *Gli autografi di San Tommaso nella Biblioteca Vaticana:* Divus Thomas (Piacenza) 37 (1934) 594-600.

THÉRY, G., O. P., *L'autographe de Saint Thomas conservé a la Biblioteca Nazionale de Naples:* Archivum Fratrum Praed., 1 (1931) 15-86.

— *Piccolo reliquario di San Domenico Maggiore contenente una pagina autografa di San Tommaso d'Aquino:* San Domenico nel mezzogiorno d'Italia, 6 (1930) 118-125.

— *Le petit reliquaire du Convent de San Domenico Maggiore contenant une page autographe de Saint Thomas d'Aquin:* Archivum Fratrum Praed., 1 (1931) 336-340.

— *Le manuscrit Vat. Grec. 370 et Saint Thomas d'Aquin:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, 6 (1931) 5-23.

UCELLI, P. A., *Disertazione sopra gli scritti autographi di San Tommaso d'Aquino* (Milán 1845).

— *Dei manoscritti di San Tommaso e della necessità di consultarli per le nuove edizioni delle sue opere:* Civiltà Cattolica, II serie, 5 (1845) 278-292.

— *Di un codice autografo di San Tommaso d'Aquino conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli, Memoria* (Nápoles 1867).

— *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, Ord. Praed., in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boethium «De Hebdomadibus» et «De Trinitate» expositiones.* Accedit anonymi liber de fide Sanctae Trinitatis a S. Thoma examinatus in opusculo contra errores Graecorum, una cum ipso opusculo et altero contra Graecos, Armenos et Saracenos. Omnia quae supersunt ex autographis, cetera vero ex optimis codicibus et editionibus (Roma 1880).

Autenticidad y cronología

BACIC, A., O. P., *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Roma 1925).

BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Estudios críticos sobre los Cuodlibetos de Santo Tomás:* La Ciencia Tomista, 29 (1924) 371-386.

BERJÓN, A., *Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1899).

BIRKENMAJER, A., *Ueber die Reihenfolge und die Entstehungszeit der Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin:* Philosophisches Jahrbuch, 34 (1921) 31-49.

BERTHIER, J., O. P., *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae:* S. Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae, t.1 p.XLI-LIII (Roma 1914).

BOURKE, V. J., *The Unauthenticity of the «De intellectu et intelligibili» attribued to St. Thomas Aquinas:* New Scholasticism, 14 (1940) 325-345.

BROWNE, M., O. P., *L'authenticité du commentaire de Saint Thomas sur la «Politique» d'Aristôte:* Revue Thomiste, nouvelle série, 3 (1920) 78-83.

— *An sit authenticum opusculum S. Thomae «De regimine principum»:* Angelicum, 3 (1926) 300-303.

BURGOS Y MAZO, M., *¿Es de Santo Tomás el tratado «De regimine principum»?:* Anales de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, 43 (1935) 369-384.585-594; 44 (1936) 41-60.

CASTAGNOLI, P., C. M.: *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di San Tommaso:* Divus Thomas (Piacenza) 30 (1927) 702-724; 31 (1928) 110-125.249-268; 32 (1929) 57-66.444-458.

— *La data di composizione della «Summa contra Gentiles»:* ibid., 31 (1928) 489-492.

— *Le dispute Quodlibetati VII-XI di San Tommaso:* ibid., 31 (1928) 277-290.

— *I commenti di San Tommaso ai «Libri Naturales» di Aristotele:* ibid., 34 (1931) 261-283.
— *Un duplicato del «De forma absolutionis» di San Tommaso, nel Cod. lat. 14546 della Nazionale di Parigi:* ibid., 39 (1936) 56-59.
— *L'Opuscolo «De forma absolutionis» di San Tommaso d'Aquino. Introduzione e testo critico:* ibid., 36 (1933) 360-416.
CHENU, M. D., O. P., *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271):* Mélanges Mandonnet, t.1 191-222 (París 1930).
— *La date du commentaire de Saint Thomas sur le «De Trinitate» de Boèce:* Les Sciences philosophiques et théologiques, 2 (1941-1942) 432-434.
DESTREZ, J., *Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas d'après la tradition manuscrite:* Mélanges Thomistes, p.49-108 (París 1923).
— *La lettre de Saint Thomas d'Aquin au lecteur de Venise, d'après la tradition manuscrite:* Mélanges Mandonnet, t.1 p.103-190 (París 1930).
— *Etudes critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite* (París 1933).
DONDAINE, A., O. P., *Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des «Attributs Divins» (I Sent., dist.2 q.1 a.3)?:* Bulletin Thomiste. Notes et communications, 1 (1931-1933) 171*-182*.
— *Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., dist.2 q.1 a.3). Authenticité et origine:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 8 (1938) 253-262.
— *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristôte:* Bulletin Thomiste. Notes et communications, 1 (1931-1933) 199*-213*.
DONDAINE, H., *Le «Contra errores graecorum» de Saint Thomas et le IVe livre du «Contra Gentiles»:* Les Sciences philosophiques et théologiques, 1 (1941-1942) 156-162.
DRISCOLL, A. M., O. P., *The «Questiones quodlibetales» of St. Thomas Aquinas* (Wáshington 1939).
FEDER, A., S. I., *Des Aquinatem Kommentar zu Pseudo-Dionysius «De divinis nominibus». Ein Beiträge zur Arbeitsmethode des hl. Thomas:* Scholastik, 1 (1926) 321-351.
GLORIEUX, P., *Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique:* Recherches de Théol. anc. et médiévale, 4 (1932) 5-33.
— *Le Quodlibet XII de Saint Thomas:* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 14 (1925) 20-46.
— *Le «De Regimine Iudaeorum». Hypothèses et précisions:* Divus Thomas (Piacenza) 39 (1936) 153-160.
— *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (París 1925).
— *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle* t.1 p.85-104.
GRABMANN, M., *Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas von Aquin:* Mittelalterliches Geistesleben, p.266-314 (München 1926).
— *Eine Fortsetzung und Ergänzung zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas von Aquin in einer Münchener Handschrift:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 9 (1939) 184-191.
— *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di San Tommaso d'Aquino:* San Tommaso d'Aquino, p.100-121 (Milán 1923).
— *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* [2] (Münster in Westfalen 1931).
HAYEN, A., *Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?:* Recherches de Théol. anc. et médiévale, 9 (1937) 219-236. Véase la reseña de este artículo por A. DONDAINE, O. P., en Bulletin Thomiste, 6 (1940-1942) 100-108.
JOURDAIN, C., *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* t.1 p.67-154 (París 1858).

KAEPELLI, TH., O. P., *Una raccolta di prediche attribuite a San Tommaso d'Aquino:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 13 (1943) 59-94.
KOCH, J., *Ueber die Reihenfolge der Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin:* Philosophisches Jahrbuch, 37 (1924) 359-367.
LAMBOT, C., O. S. B., *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines:* Revue Bénédictine, 54 (1942) 61-123.
LOTTIN, O., O. S. B., *La date de la Question disputée «De malo» de Saint Thomas d'Aquin:* Revue d'Histoire Ecclésiastique, 24 (1928) 373-388.
MANDONNET, P., O. P., *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* [2] (Friburgo [Suiza] 1910).
— *Chronologie des Questions disputées de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Thomiste, nouvelle série, 1 (1918) 266-287.340-371.
— *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas:* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 9 (1920) 142-152.
— *Les Questions disputées de Saint Thomas d'Aquin. Introduction à «S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae»* t.1 p.I-XXIV (París 1926).
— *Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique:* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 15 (1926) 477-505; 16 (1927) 5-38.
— *Les opuscules de Saint Thomas d'Aquin. Introduction aux «S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia»* t.1 p.I-LIII (París 1927).
— *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Thomiste, N.S. 10 (1927) 27-45.116-155; 11 (1928) 27-40.116-155.211-245; 12 (1929) 53-69.132-145.489-519. Tirada aparte (Saint-Maximin 1929) 153 pp.
— *Les «Collationes» sur l'Ave Maria et la critique récente:* Bulletin Thomiste. Notes et communications, 1 (1931-1933) 155*-167*.
MANSION, A., *Pour l'histoire du commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristôte:* Revue Néo-scolastique de Philosophie, 26 (1925), 274-295.
— *Le commentaire de Saint Thomas sur le «De sensu et sensato» d'Aristôte:* Mélanges Mandonnet, t.1 p.81-112 (París 1930).
— *Sur le texte de la version latine de la Métaphysique et de la Physique d'Aristôte dans les éditions des Commentaires de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Néo-scolastique de Philosophie, 33 (1932) 66-69.
MEERSEMANN, G., O. P., *Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueil et rédigé par Saint Thomas d'Aquin:* Revue Néo-scolastique de Philosophie, 38 (1935) 64-83.
MICHELITSCH, A., *Thomasschriften Untersuchungen über die scripten Thomas von Aquin* (Graz 1913).
— *De opusculorum septem S. Thomae Aquinatis genuinitate:* Angelicum, 5 (1928) 71-86.
MOTTE, A., O. P., *La chronologie relative du Quodl. VII et du Commentaire sur le IVe livre des Sentences:* Bulletin Thomiste. Notes et communications, 1 (1931-1933) 29*-45*.
— *La date extrême du Commentaire de Saint Thomas sur les Sentences:* ibid., 49*-61*.
— *Un chapitre inauthentique dans le «Compendium Theologiae» de Saint Thomas:* Revue Thomiste, nouvelle série, 22 (1939) 749-753.
— *Note sur la date du «Contra Gentiles»:* Revue Thomiste, nouvelle série, 21 (1938) 806-809.
OTTAVIANO, C., *La data del «De unitate intellectus» di San Tommaso:* Sophia, 1 (1933) 101-104.
— *Controversie medievali. A proposito della paternità tomistica di un «Tracta-*

tus de Universalibus» e della data del «De unitate intellectus»: ibid., 3 (1935) 134-138.

PELSTER, F., S. I., *Der katalog des Bartholomeus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquin:* Zeitschrift für Katholische Theologie, 41 (1917) 820-832.

— *Zur Forschung nach den echten Schriften der hl. Thomas von Aquin:* Philosophisches Jahrbuch, 36 (1929) 36-49.

— *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin:* I. *Hat Thomas eine «Expositio ad litteram» zu den vier Evangelien verfasst?* II. *Die «Lecture in Evangelium Matthaei».* III. *Die Erklärung der Paulinischen Briefe:* Biblica, 3 (1922) 330-338; 4 (1923) 301-311.

— *Die «Expositio super quatuor Evangelia ad litteram S. Thomae Aquinatis»:* ibid., 5 (1924) 64-72.

— *Zur Datierung der «Quaestio disputata de Spiritualibus creaturis»:* Gregorianum, 6 (1925) 231-247.

— *La Quaestio disputata «De unione Verbi incarnati»:* Archivus de Philosophie, 3 (1925) 198-245.

— *Vann ist das zwölfte Quodlibet des hl. Thomas von Aquin entstanden?:* Gregorianum, 5 (1924) 278-286.

— *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin:* I. *Die Quodlibeta 1-6:* Gregorianum, 8 (1927) 508-538. II. *Die Quodlibeta und 8:* ibid., 10 (1929) 52-71. III. *Das Quodlibet 9:* ibid., 10 (1929) 387-403.

— *Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin:* Gregorianum, 28 (1947) 78-100.

PERA, C., O. P., *Le opere di San Tommaso,* en A. HORVÁTH, O. P., *La sintesi scientifica di San Tommaso* appendix, p.513-541 (Turín 1932).

PIRENNE, H., *La duchesse Aleyde de Brabant et le «De regimine iudaeorum» de Saint Thomas:* Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Belgique, 14 (1928) 43-55.

— *La duchese Aleyde de Brabant et le «De regimine iudaeorum» de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Néo-scolastique de Philosophie, 30 (1928) 193-205.

ROLFES, E., *In expositionem S. Thomae super Aristotelis Metaphysicam, l.12 c.6s.:* Xenia Thomistica, t.1 p.389-410 (Roma 1925).

ROSSI, G. F., C. M., *An textus quidam Divi Thomae, quem «maculistae» suum faciunt, genuinus sit:* Divus Thomas (Piacenza) 36 (1933) 417-428.

SLADECZEK, F., S. I., *Wan ist der Traktat des hl. Thomas «De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis» entstanden?:* Scholastik, 2 (1927) 413-415.

SUERMONDT, C., O. P., *Kort overzicht en lijst van St. Thomas Werken:* Ephemerides Theologicae Lovanienses, 2 (1925) 236-244.

SYNAVE, P., O. P., *Les Commentaires scripturaires de S. Thomas d'Aquin:* Vie Spirituelle, 8 (1923) 455-469.

— *Le Commentaire sur les quatre Évangiles d'après le Catalogue officiel:* Mélanges Thomistes, p.109-122 (París 1923).

— *La Question disputée «De sensibus Sacrae Scripturae». Quodlib. 7 a.14-16* (abril 1256): Revue Biblique, 35 (1926) 50-52.

— *Le Catalogue officiel des oeuvres de Saint Thomas. Critique, origine, valeur:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 3 (1928) 25-103.

— *La révélation des verités divines naturelles d'après Saint Thomas:* Mélanges Mandonnet, t.1 p.327-371, especialmente p.352-365 (París 1930).

— *L'ordre des Quodlibets VII à XI de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Thomiste, nouv. série, 9 (1926) 43-47.

— *Le problème chronologique des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin:* ibid., 9 (1926) 154-159.

— *Compte-rendu* del artículo de J. DESTREZ *Les disputes quodlibétiques de

Saint Thomas d'après la tradition manuscrite: Bulletin Thomiste, 1 (1924-1926) 35-50.

— *Compte-rendu* del trabajo de F. PELSTER, S. I., *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin:* Bulletin Thomiste, 3 (1930-1933) 114-122.

WALZ, A., O. P., *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino:* Angelicum, 16 (1939) 463-473.

— *Ecrits de Saint Thomas:* Dictionnaire de Théologie Catholique, t.15 col.635-641.

WERNER, K., *Thomas von Aquin* t.1 p.875-888 (Regensburg 1858).

WIESMANN, H., S. I., *Der kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klagelierdern des Jeremias:* Scholastik, 4 (1929) 78-90.

Ediciones de las obras completas

EDICIÓN PIANA: *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordine Praed., Opera omnia, gratiis privilegiisque Pii V. Pontificis maximi typis excussa* (Roma 1570-1571), 17 vols. in folio de texto y uno—el 18—de índices.

EDICIÓN PRIMERA VENECIANA: *Divi Thomae Aquinatis... Opera omnia, ad exemplar Romanae impressionis restituta* (Venecia 1593-1594), 18 vols. in folio.

EDICIÓN DE AMBERES: *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia, ad fidem vetustissimorum codicum manuscriptorum et editorum emendata, aucta et cum exemplari romano collata...* (Amberes 1610), 18 vols. in folio.

EDICIÓN PRIMERA PARISIENSE: *S. Thomae Aquinatis, ex Ordine Praedicatorum, quinti Ecclesiae Doctoris, Opera omnia, ad fidem vetustissimorum codicum mss. et editorum emendata, aucta et cum exemplaribus Romano, Veneto et Antuerpiensi accurate collata, nunc primum in Galliis prodeunt...* (París 1660), 23 vols. in folio.

EDICIÓN SEGUNDA VENECIANA: *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ord. Praed., Opera. Editio altera veneta ad plurima exemplaria comparata et emendata. Accedunt vita, seu elogium eius a Jacobo Echardo diligentissime concinnatum, et Bernardi Mariae de Rubeis in singula admonitiones praeviae* (Venecia 1745-1760, 1765-1788), 28 vols. en 4.º mayor.

EDICIÓN DE PARMA: *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia, ad fidem optimarum editionum accurate recognita* (Parma 1852-1872), 25 vols. in folio.

EDICIÓN SEGUNDA PARISIENSE: *Doctoris Angelici, Divi Thomae Aquinatis... Opera omnia, sive antehac excussa, sive etiam anecdota..., notis historicis, criticis, philosophicis... ornata...* (París 1871-1882), 34 vols. en 4.º mayor.

EDICIÓN LEONINA: *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita* (Roma 1882ss). Han aparecido hasta el presente 15 vols. in folio. Sobre esta edición, la mejor de todas, puede verse CL. SUERMONDT, O. P., *Principia recensionis operum S. Thomae in editione leonina:* Angelicum, 3 (1926) 418-465.

SECCION TERCERA

AUTORIDAD DOCTRINAL DE SANTO TOMÁS

AMANN, E., *Pie X:* Dictionnaire de Théologie Catholique, t.12 col.1716-1740.

BACIC, A., O. P., *Ex primordiis Scholae thomisticae:* Angelicum, 4 (1927) 19-50.224-251.406-429.

BALIC, K., O. F. M., *Die Bedeutung der historischkritischen Methode für die Erneurerung der scholasticher Schule in der Gegenwart:* Wissenschaft und Weisheit, 4 (1937) 181-211.

BENZ, E., *Thomas von Aquin und Joakim de Fiore. Die Katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsanschauung:* Zietschrift für Kirchengeschichte, 53 (1934) 52-116.

BERJÓN, A., *Santo Tomás de Aquino, príncipe de los filósofos*[2] (Madrid 1927).

BERTHIER, J., O. P., *S. Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae* t.1 (Roma 1914).

BRUNHES, G., *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne* (París 1903).

BRUNI, G., *Egidio Romano e la sua polemica antitomista:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 26 (1934) 239-251.

— *Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super primum Sententiarum* (Roma 1942).

CALLEBAUT, A., O. F. M., *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme. Aperçus historique (1263-1285):* Archivum Franciscanum Historicum, 18 (1925) 441-472.

CALLUS, D. A., O. P., *Two early Oxford masters on the problem of plurality of forms:* Revue Néo-scolastique de Philosophie, 42 (1939) 411-445.

— *The condemnation of St. Thomas at Oxford* (Oxford 1946). Traducción castellana en Revista de Filosofía, 6 (1947) 379-416.

CHENU, M. D., O. P., *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses «Notes» sur les Sentences:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 3 (1928) 105-184.

— *«Authentica» et «Magistralia». Deux lieux théologiques aux XII*[e]*-XIII*[e] *siècles:* Divus Thomas (Piacenza), 2 (1925) 257-285.

— *«Maître» Thomas est-il une «Autorité»? Note sur deux lieux théologiques au XIV*[e] *siècle:* Revue Thomiste, nouv. série, 7 (1925) 187-194.

CIACON, C., S. I., *La filosofia di San Tommaso e i Seminari:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 31 (1939) 341-357.

CLERVOL, A., *Les Écoles de Chartres au moyen âge* (París 1895).

CORDOVANI, M., O. P., *L'attualità di San Tommaso d'Aquino* (Milán 1924).

— *Leone XIII. «Aeterni Patris». Enciclica sulla filosofia cristiana.* XXVIII + 70 páginas (Roma 1927).

— *Pio XI e San Tommaso d'Aquino:* Vita e Pensiero, 9 (1923) 449-452.

— *San Tommaso nella parola di Pio XI:* Angelicum, 6 (1929) 1-12.

— *Le legge universitaria della Chiesa e il primato di S. Tommaso* (Roma 1932).

CREYTENS, R., O. P., *Autour de la littérature des Correctoires:* Archivum Fratrum Praedicatorum, 12 (1942) 313-330.

D'ALBI, J., O. M. CAP., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (París 1923).

DE CORTE, M., *Themistius et Saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude des sources et de la chronologie du Commentaire de Saint Thomas sur le «De Anima»:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 7 (1932) 47-84.

DESCOQS, P., S. I., *Thomisme et magistère ecclésiastique:* Archives de Philosophie, 4 (1926) 184-192.

D'ESPLUGUES, M., O. M. CAP., *Comentari a l'enciclica «Studiorum Ducem»:* Miscellania de Filosofia religiosa, p.103-266 (Barcelona 1924).

DELORME, F., O. F. M., *Ioannis de Pecham, Archiepiscopi Cantuariensis, Quodlibet Romanum* (Roma 1938).

DURANTEL, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denis* (París 1919).

EHRLE, F., S. I., *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in dem ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod:* Zeitschrift für Katholische Theologie, 37 (1913) 266-318.

— *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts:* Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 5 (1889) 603-635.

— *John Peckam über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der Zweiten Helfte des 13 Jahrhunderts:* Zeitschrift für Katholische Theologie, 13 (1889) 173-193.

— *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und «Quaestiones ordinariae»:* Festgabe... Clemens Baeumker, Bd.II p.1-63 (Münster 1923).

— *Thomas de Sutton, O. P.:* Festschrift von Hertling, p.446-470 (München 1913).

— *Arnoldo de Villanova ed i «Thomatiste». Contributo alla storia della scuola tomistica:* Gregorianum, 1 (1920) 475-501.

— *Die Päpstliche Enzyklika von 4 August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie:* Stimen aus Maria Laach, 18 (1890) 389-904.

— *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali:* Xenia Thomistica, t.3 p.517-588 (Roma 1925).

GARCÍA, M., O. P., *Alrededor de un «motu proprio»:* La Ciencia Tomista, 10 (1914) 46-59.

GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Les XXIV thèses thomistes. Pour le XXX anniversaire de leur approbation* (Roma 1944).

— *Thomisme:* Dictionnaire de Théologie Catholique, t.15 col.823-1023.

GETINO, L. A., O. P., *El «Syllabus» tomista:* La Ciencia Tomista, 16 (1917) 181-200.285-303.

GEYER, B., *Franz Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Zweiter Teil: *Die patristische und scholastische Philosophie*[11] (Berlín 1928).

— *De Aristotelismo B. Alberti Magni:* Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina, p.63-80 (Roma 1932).

GHELLINCK, J. DE, S. I., *Pierre Lombard:* Dictionnaire de Théologie Catholique, t.12 col.1941-2019.

— *Le mouvement théologique du XII*[e] *siècle* (París 1914).

GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*[2] (París 1944).

GLORIEUX, P., *Les premières polemiques thomistes. Le Correctorium Corruptorii «Quare».* Edition critique (París 1927).

— *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford:* Revue Thomiste, nouv. série, 10 (1927) 259-291.

— *La littérature des Correctoires:* ibid., 11 (1928) 69-96.

— *La première pénétration thomiste et son problème:* Revue Apologétique, 53 (1931) 257-275.383-410.

— *Siger de Brabant:* Dictionnaire de Théol. Catholique, t.14 col.2041-2052.

— *Sutton (Thomas de):* ibid., col.2867-2873.

GONGAR, I., O. P., *Pourquoi la philosophie de Saint Thomas est-elle la philosophie officielle de l'Eglise?:* Bulletin del Institut Catholique de Paris (1924) 91-100.

GORGE, M. M., O. P., *Averroisme:* Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique, t.5 col.1032-1092.

GRAMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methoden* (Freiburg i. Br. 1909-1911).
— *Der göttliche Grund menschlicher Wahreitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Münster 1924).
— *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo:* Rivista de Filosophia neo-scolastica, 15 (1923) 97-155.
— *Kurze Metteilungen über ungedrückte englische Thomisten des 13 Jahrhunderts:* Divus Thomas (Friburgo) 3 (1925) 205-214.
— *Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens:* Xenia Thomistica, t.3 p.189-321 (Roma 1925).
— *Quaestio Gerardi de Abbatisvilla († 1272) de unitate intellectus contra monopsychismum averroisticum:* Acta Pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis (1941) 1-18.
— *Albert von Brescia, O. P. († 1314), und sein Werk «De officio sacerdotis». Ein Beiträge zur Geschichte der seelsorgerlichen Werwertung der «Summa Theologica» des hl. Thomas in der älteten italianischen Dominikaner und Thomistenschule:* Divus Thomas (Friburgo) 17 (1940) 5-38.
— *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma 1941).
— *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* (Roma 1946).
— *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Münster 1916).
— *Methoden und Hifsmittel des Aristotelesstudium in Mittelalter* (Münster 1939).
— *Die Geschichte der Katholische Theologie* (Freibourg i. Br. 1933). Traducción española de DAVID GUTIÉRREZ, O. S. A. (Madrid 1940).
GUTTMANN, J., *Das Verhältniss des Thomas von Aquin zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (Avicebron und Maimonides)* (Göttingen 1891).
HEITZ, TH., *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à Saint Thomas d'Aquin* (París 1909).
HOCEDEZ, E., S. I., *Gilles de Rome et Saint Thomas:* Mélanges Mandonnet, t.1 p.384-409 (París 1930).
— *La condamnation de Gilles de Rome:* Recherches de Théol. anc. et médiévale, 4 (1932) 34-58.
HUFNAGEL, A., *Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes in Anschluss an das Correctorium «Quare»* (Münster 1935).
HUGÓN, ED., O. P., *Les vingt-quatre thèses thomistes*[2] (París 1927).
JELLOUSCHEK, C., O. S. B., *Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli, O. P.: «Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius», hic primum edita:* Xenia Thomistica, t.3 p.73-104 (Roma 1925).
JOURDAIN, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques* (París 1843).
JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae Angelicae Divi Thomae:* Cursus Theologicus, t.1 p.24-301, de la edición de los benedictinos de Solesmes (París 1931).
JURAMI, A. M., O. P., *Testimonia ex catholicae Ecclesiae et summorum Pontificum oraculis atque sapientissimorum et probatissimorum virorum scriptis pro commendatione doctrinae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis undique decerpta atque in unum collecta* (Madrid 1789).
KLEINEIDAM, E., *Das problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13 Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin* (Breslau 1930).

KREBS, E., *La lotta intorno a S. Tommaso d'Aquino nel medio evo:* Rivista di Filosofiia neo-scolastica, 10 (1913) 471-473.
LAVAUD, B., O. P., *Saint Thomas «Guide des études». Notes et commentaires sur l'encyclique «Studiorum Ducem», de S. S. Pie XI* (París 1925).
LEDUC, A., O. P., *L'Eglise et l'oeuvre doctrinale de Saint Thomas:* Etudes publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa... (1923) 103-130.
LITTLE, A., and BELSTER, F., *Oxford theology and theologians, c. A. D. 1282-1302* (Oxford 1934).
LONGPRÉ, E., O. F. M., *La Mare (Guillaume de):* Dictionnaire de Théol. Catholique, t.8 col.2467-2470.
LOTTIN, O., O. S. B., *La composition hylemorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse:* Revue Néo-scolastique de Philosophie, 33 (1932) 21-41.
— *Psychologie et Morale aux XII*[e] *et XIII*[e] *siècle* t.1 (Lovaina 1942).
LUMBRERAS, P., O. P., *Estudios filosóficos* c.3 p.81-114 (Valencia 1930).
MAÎTRE, L., *Les écoles episcopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste* (París 1866).
MANDONNET, P., O. P., *Siger de Brabant*[2]*:* Les Philosophes Belges, t.6-7 (Lovaina 1908 y 1911).
— *Les titres doctoraux de Saint Thomas d'Aquin:* Revue Thomiste, 17 (1909) 597-608.
— *Premiers travaux de polémique thomiste:* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 7 (1913) 46-70.245-262.
MANNAIOLI, D., *De officio adhaerendi germanae Doctoris Angelici philosophiae* (Roma 1916).
MANSER, G. M., O. P., *Das Wessen des Thomismus*[2] (Friburgo [Suiza] 1935). Traducción española de V. YEBRA (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947).
MARIANI, U., O. S. A., *La funzione storica del Tomismo e Dante.* Tirada aparte de *Giornale Dantesco* (1930) 58 páginas.
— *La scolastica negli inizi del secolo XIII.* Tirada aparte de *Giornale Dantesco* (1939) 37 páginas.
MASNOVO, A., *Il significato storico di S. Tommaso d'Aquino:* Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aquinatis (1934) 9-32.
— *La crisi pretomistica:* Studia Gnesnensia, 12 (1935) 115-141.
— *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino* (Milán 1930-1945).
MATTIUSSI, G., S. I., *Le XXIV tesi della filosofia di San Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi* (Roma 1917).
— *Eccelenza dell'angelica dottrina:* Gregorianum, 5 (1924) 3-24.
MICHAUD, E., *Guillaume de Champeaux et les Écoles de Paris au XII*[e] *siècle* (París 1867).
MÜLLER, J. P., O. S. B., *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité:* Studia Anselmiana, 7-8 p.35-50 (Roma 1938).
— *Le Correctorium Corruptorii «Circa» de Jean Quidort de Paris* (Roma 1941).
— *Ramberti de Primadizzi da Bologna. Apologeticum veritatis contra Corruptorium, édition critique* (Roma 1943).
NARDI, B., *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante:* Giornale critico di filosofia italiana, 17 (1936) 26-35.
PARÉ, G.; BRUNET, A., y TREMBLAY, P., O. P., *La renaissance du XII*[e] *siècle. Les Écoles et l'enseignement* (París 1933).
PEGUES, TH., O. P., *Autour de Saint Thomas* (Toulouse 1918).
— *Pourquoi donc Saint Thomas?* (Toulouse 1918).
— *L'autorité pontificale et la philosophie de Saint Thomas* (Toulouse 1930).
PELSTER, F., S. I., *Richard von Clapwell, O. P., Seine «Quaestiones dispu-*

tatae» und sein Quodlibet: Zeitschrift fur Katholische Theologie, 52 (1928) 473-491.
— *Thomas von Sutton, O. P., ein Oxforder Verteidiger der tomistischen Lehre:* ibid., 46 (1922) 212-233.361-401.
— *Thomas von Sutton, O. P., als Verfasser zweier Schrigten über die Einheit des Wesensform:* Scholastik, 3 (1928) 441-413.
— *Les «Declarationes» et les Questions de Guillaume de la Mare:* Recherches de Théol. anc. et médiévale, 3 (1931) 397-411.
PERUGINI, L., *Il tomismo di Sigieri di Brabante et l'elogio dantesco:* Giornale Dantesco, 36 (1936) 105-168.
PICCINARDI, S., O. P., *De approbatione doctrinae S. Thomae* (Padua 1683).
PROTOIS, F., *Pierre Lombard, évêque de Paris, dit le Maître des Sentences. Son époque, sa vie, ses écrits, son influence* (París 1880).
RAMÍREZ, S., O. P., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Salamanca 1952).
REVILLA, M., O. S. A., *Santo Tomás, modelo de vida y maestro de doctrina:* La Ciudad de Dios, 140 (1925) 492-510.
RIQUET, M., S. I., *Saint Thomas d'Aquin et les «Auctoritates» en Philosophie:* Archives de Philosophie, 3 (1925) 261-299.
ROUSSELOT, P., S. I., *L'intellectualisme de Saint Thomas* [2] (París 1924).
SALMAN, D., O. P., *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristôte:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 7 (1932) 85-120.
— *Sur la lutte «contra Gentiles» de Saint Thomas:* Divus Thomas (Piacenza) 40 (1937) 488-509.
SCHNEID, M., *Aristoteles in der Scholastik* (Eichstätd 1875).
SCHOEPFER, AE., *Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft* (Innsbruck 1925).
SHARP, D. E., *The 1277 condemnation by Kilwardby:* New Scholasticism, 8 (1934) 306-318.
— *Further philosophical doctrines of Kilwardby:* ibid., 9 (1935) 39-55.
SIEDLER, D., *Intellectualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus* (Münster 1941).
SIMONIN, H. D., O. P., *Les écrits de Pierre de Tarentasie:* Beatus Innocentius P. P. V. (Petrus de Tarantasia, O. P.). Studia et Documenta, p.163-335 (Roma 1943).
SZABÓ, S., O. P., *Die authorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie* (Regensburg 1919).
TALAMO, S., *L'Aristotelismo nella scolastica* [3] (Siena 1881).
TEETAERT, A., O. M. CAP., *Pecham:* Dictionnaire de Théol. Catholique, t.12 col.100-140.
TÖTH, P. DE, *De la preeminenza in sè e secondo le dichiarazioni dei Sommi Pontefici Leone XIII, Pio X, Benedetto XV e Pio XI, della filosofia e teologia tomistica* (Acquapendente 1936).
THOUROT, C., *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge* (París 1850).
UDE, J., *Die authorität des hl. Thomas von Aquin als Kirchenlehrer und seine «Summa Theologica»* (Salzburgo 1932).
VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* t.1 (Les Philosophes Belges, t.12, Lovaina 1931).
— *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* t.2 (Les Philosophes Belges, t.13): *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (Lovaina 1942).
VILLENEUVE, R., CARD., *Le thomisme avant et après l'encyclique «Aeterni Patris»:* Revue Dominicaine, 26 (1929) 273-282.339-354.479-496.

— *Ite ad Thomam:* Angelicum, 13 (1936) 3-23.
WALZ, A., O. P., *Ordinationes Capitulorum Generalium de S. Thoma eiusque cultu et doctrina:* Analecta Ord. Praed., 31 (1923) 168-173.
WÉBERT, J., O. P., *Saint Thomas d'Aquin, le Génie de l'ordre* (París 1934).
WULF, M. DE, *Histoire de la philosophie médiévale* [6] (París 1934).
ZARAGÜETA, J., *Santo Tomás de Aquino en su tiempo y en el nuestro* (Madrid 1942).

SECCION CUARTA

LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS

BÁÑEZ, D., O. P., *In divi Thomae prooemium meditatio,* al frente de sus Comentarios sobre la primera parte de la *Suma,* ed. L. URBANO, p.2-7 (Madrid-Valencia 1934).
BARDY, G., *Notes sur les sources patristiques de Saint Thomas dans la première partie de la «Somme Théologique»:* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 12 (1923) 493-502.
BERTHIER, J., O. P., *L'étude de la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin* [2] (París 1905).
BLANCHE, A., O. P., *Le vocabulaire de l'argumentation et l'structure de l'article dans les ouvrages de Saint Thomas:* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 14 (1925) 167-187.
CHENU, M. D., O. P., *La Théologie comme science au XIII*[e] *siècle. Génèse de la doctrine de Saint Thomas, «Summa Theol.», 1 q.1 a.2 et 8:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 2 (1927) 31-71.
— *Le plan de la «Somme»:* Revue Thomiste, 45 (1939) 93-107.
— *Grammaire et Théologie aux XII*[e] *et XIII*[e] *siècles:* Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 10 (1935-1936) 5-28.
CLEMENS, F. G., *De scholasticorum sententia philosophiam esse Theologiae ancillam, commentatio* (Münster 1856).
COTTIAU, J., *La conception de la Théologie chez Abélard:* Revue d'Histoire Ecclésiastique, 28 (1932) 247-295.533-551.788-828.
CUERVO, M., O. P., *La Teología como ciencia y la sistematización teológica, según San Alberto Magno:* La Ciencia Tomista, 46 (1932) 173-199.
DEMPF, A., *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über Summa* (München 1925).
DENIFLE, H., O. P., *Quel livre servait de base à l'enseignement des Maîtres en Théologie dans l'Université de Paris:* Revue Thomiste, 2 (1894) 149-161.
GARDEIL, A., O. P., *La documentation de Saint Thomas:* Revue Thomiste, 11 (1903) 197-215.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *De spiritu supernaturali theologiae Divi Thomae:* Miscellanea Dominicana, p.141-150 (Roma 1923).
— *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas, en particulier dans ses rapports avec la prudence et la conscience:* Revue Thomiste, nouv. sér., 8 (1925) 341-355.
— *La théologie et la vie de la foi:* ibid., 18 (1935) 492-514.
GEYER, B., *Der Begriff der Scholastischen Theologie:* Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. Fetsgabe A. Dyroff, p.112-125 (Bonn 1926).
GLORIEUX, P., *Sommes théologiques:* Dictionnaire de Théol. Cath., t.14 col.2341-2364.
GORCE, M. M., O. P., *La méthode historique du Maître de la Théologie:* Revue Thomiste, nouv. série, 18 (1935) 557-567.

GRABMANN, M., *Einführung in die «Summa» des hl. Thomas von Aquin* (Freibourg i. Br. 1919).
— *De quaestione «Utrum Theologia sit scientia speculativa an practica» a B. Alberto et S. Thoma Aquinate pertractata:* Alberto Magno, Atti della Settimana Albertina, p.107-126 (Roma 1931).
— *De Theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem:* Angelicum, 14 (1937) 39-60.
— *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaufe und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft:* Die Görresgesellschaft und der Wissenschatsbegriff, p.7-44 (Colonia 1934).
— *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane:* Rivista di Filosofia Néo-scolastica, 26 (1934) 127-155.
— *Commentatio historica in Prologum «Summae Theologiae» S. Thomae Aquinatis:* Angelicum, 3 (1926) 146-165.
JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., *Isagoge ad Divi Thomae Theologiam. Explicatio connexionis et ordinis totius «Summae Theologicae» Divi Thomae per omnes eius materias,* al frente de su *Cursus Theologicus,* ed. de los benedictinos de Solesmes, t.1 p.143-219 (París 1931).
KREBS, E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* (Münster 1913).
LAVAUD, B., O. P., *Jean de Saint-Thomas. Introduction à la Théologie de Saint Thomas... Traduction et notes de B. Lavaud, O. P.* (París 1928).
LEGENDRE, A., *Introduction à l'étude de la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin* (París 1923).
LOZANO, S. M., O. P., *Suma (Teol.):* Enciclopedia Espasa, t.68 p.808-814.
— *Vida santa y ciencia sagrada*[2] (Salamanca 1942).
MASNOVO, A., *Introduzione alla «Somma Teologica» de S. Tommaso* (Turín 1918).
MUÑIZ, F. P., O. P., *De diversis muneribus Sacrae Theologiae secundum doctrinam Divi Thomae* (Roma 1947).
RAMÍREZ, S., O. P., *Introductio generalis in universam Theologiam Moralem:* De hominis beatitudine, t.1 p.3-89 (Madrid 1942).
SUERMONDT, CL., O. P., *Le texte leonin de la 1.ª pars de Saint Thomas. Sa revision future et la critique de Baeumker:* Mélanges Mandonnet, t.1 p.19-50.
RICHARD, T., O. P., *Théologie et piété d'après Saint Thomas* (París 1936).
VALFREDI, D., O. P., *Commentarius Apologeticus de usu philosophiae in theologicis Divi Thomae operibus* (Génova 1777).
VALLARO, ST., O. P., *La «Somma» di San Tommaso, testo delle Scuole teologiche* (Turín 1918).
WALZ, A., O. P., *De genuino titulo «Summae Theologiae»:* Angelicum, 13 (1941) 142-151.
WYSSER, P., O. P., *Theologie als Wissenschaft* (Salzburgo 1938).

TRADUCCIONES DE LA "SUMA TEOLOGICA"

Existen traducciones en griego, en armeno, en chino, en alemán, en francés, en español, en holandés, en inglés, en portugués, en checo y en polaco. La traducción en italiano está próxima a salir.

La traducción griega es doble: de Demetrio Kydones, en el siglo XIV, y de Karmires, en curso de publicación (Atenas 1935ss).

La armena es también doble: una del siglo XIV, hecha por los dominicos de la Provincia de Armenia; otra del siglo XVII, debida a Mechithar de Sebaste.

La china fue hecha por el P. Buglio, S. I., en el siglo XIV, y ha sido reeditada dos veces: en 1930, por los PP. Jesuitas de Shanghai, y en 1930-1932, en Peiping, por la Comisión sinodal.

En alemán existen tres versiones: una del siglo XIV en antiguo alemán (cf. M. GRABMANN, *Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der «Summa theologiae» des hl. Thomas von Aquin:* Mittelalterliches Geistesleben, p.432-439, München 1926), y las otras dos, de nuestros días. Pero una de ellas (la dirigida por J. Bernhast) no es completa, porque extracta algunos tratados y sólo contiene el texto alemán (Leipzig 1934ss). En cambio, la hecha por los dominicos y benedictinos (Salzburgo y Leipzig) contiene también el texto latino y traduce toda la obra. Está en curso de publicación y constará de 30 volúmenes.

En francés hay varias versiones completas: la del abate Drioux (París 1851-1863), la de Lachat (París 1857-1869) y la del abate J. Carmagnole (Draguignam 1860) contienen la traducción sola; la de los dominicos franceses, en curso de publicación (París 1925ss), contiene además el texto latino.

De la española existen dos incompletas: la de D. León Carbonero y Sol (Sevilla 1854) y la del chantre de Barcelona D. José Paláu, que sólo publicó un tomo (Barcelona 1854). Don Hilario Abad de Aparicio hizo una traducción completa, revisada y anotada por los PP. Manuel Mendía y Pompilio Díaz, escolapios, y prologada por el P. Ramón Martínez Vigil, O. P. Consta de cinco volúmenes en 4.º mayor a dos columnas (Madrid 1880-1883) y sólo contiene el texto castellano.

La holandesa está hecha por los padres dominicos, y sigue su curso de publicación (Amberes 1927ss).

La inglesa, de los dominicos de la Provincia de Inglaterra, contiene solamente el texto inglés y consta de 22 magníficos volúmenes (Londres 1912-1936).

La checa, de los dominicos de Checoslovaquia, está en curso de publicación (Olomouc 1932-1942).

La portuguesa, en curso de publicación (Sao Paulo, Brasil, 1936ss), lleva también el texto latino.

La polaca, debida al P. Hortynski, S. I., es solamente parcial y está en curso de publicación (Cracovia 1927ss).

La nueva traducción española de la BAC es la única hasta el presente que lleva el texto crítico de la edición leonina.

NUESTRA EDICION

Prescindiendo de las innumerables variantes, hemos adoptado el texto definitivo de la edición leonina, la más crítica hasta el presente.

Las citas marginales y de lugares paralelos van aumentadas considerablemente, compulsadas con otras buenas ediciones de la *Suma*.

Siempre citamos a Aristóteles por las dos ediciones más notables: la de DIDOT, *Aristoteles opera omnia graece et latine* (París 1848-1878), y la edición de la Academia Regia de Prusia, preparada por I. BEKKER, *Aristoteles graece* (Berlín 1831). Esta va siempre entre paréntesis, y expresa la página, columna y línea. Ejemplo:

l.5 c.4 n.1 (BK 1027b27).—La primera cita es de DIDOT; la del paréntesis dice: BEKKER, página 1027, columna b, línea 27.

Las citas de los Padres van por la *Patrología* de J. Migne en sus dos series: griega y latina, anotando el tomo y la columna. Así:

ML 34,388 = *Patrología latina,* tomo 34, columna 388.

MG 3,977 = *Patrología griega,* tomo 3, columna 977.

Las demás citas de Santo Tomás y otros autores no ofrecen dificultad y son fáciles de interpretar.

SUMA TEOLOGICA

DIVISION GENERAL DE LA «SUMA TEOLOGICA»

El objeto formal *terminativo* de la SUMA TEOLÓGICA es el mismo Dios. Pero Dios puede ser considerado, bien en sí mismo, bien como principio y fin de todas las cosas. De estos tres aspectos bajo los cuales Dios puede y debe ser considerado nacen tres grandes divisiones de la Teología: 1) tratado de Dios en sí mismo, como uno y trino; 2) tratado de Dios como creador de todas las cosas, y 3) tratado de Dios como fin de todas las criaturas por El causadas. El orden lógico en que estos tres tratados deben ser expuestos es el mismo en que los hemos ido enumerando, porque la consideración absoluta de una cosa en sí misma precede lógicamente a la consideración relativa o comparativa de la misma, y el ser término o fin de un ser o de un agente supone la producción del mismo.

Santo Tomás ha ajustado todo el desarrollo de su SUMA TEOLÓGICA a este triple aspecto bajo el cual debe ser Dios estudiado. Comienza considerando a Dios en sí mismo, como uno en esencia y trino en personas; luego le contempla como principio eficiente y creador de todas las cosas, las cuales aparecen a sus ojos como un destello del poder, de la sabiduría y de la bondad del supremo Hacedor; y, por último, siguiendo el rumbo que con su obrar señalan todas las criaturas, principalmente las racionales y libres, vuelve a remontar su consideración a Dios, en quien contempla el bien supremo y fin último de la actividad de todos los seres, particularmente de la actividad consciente y libre del hombre. De esta manera termina en Dios la consideración del teólogo, que por Dios había comenzado.

Santo Tomás ha dividido toda su SUMA TEOLÓGICA en tres grandes partes: en la primera estudia a Dios en sí mismo y como causa eficiente primera y creadora de todas las cosas; en la segunda y tercera le considera como bien supremo y fin último de la actividad del hombre.

La tendencia y dirección hacia un fin requiere: 1) determinar y definir claramente el fin que se desea conseguir; 2) estudiar los medios aptos y adecuados para obtenerlos; 3) señalar el camino, la senda dentro de la cual han de ponerse en práctica los medios escogidos para que puedan conducirnos al logro del fin apetecido. Si faltara alguna de estas tres condiciones, no es posible llegar a la consecución del fin. Si estamos en el camino que conduce al término deseado, pero nos faltan pies para andarlo, no podemos conseguir el fin; si tenemos pies para andar, pero no hay camino en que movernos, imposible también llegar al fin, y si hay camino para andar y pies para recorrerlo, pero no hay término ni fin, tampoco se va a ningún lado.

Teniendo ante los ojos estas nociones tan elementales, nos será muy fácil comprender la marcha de Santo Tomás a lo largo de su SUMA TEOLÓGICA.

DIVISION DE LA «SUMA TEOLOGICA»

I. Dios en sí mismo, uno en esencia y trino en personas.		PRIMERA PARTE.
II. Dios como creador, conservador y gobernador de todas las cosas		PRIMERA PARTE.
III. Dios como fin supremo y último de las criaturas racionales	A) Medios aptos y adecuados para conseguir este fin supremo y último	SEGUNDA PARTE.
	B) Camino que lleva al fin supremo y último: nuestro divino Redentor, Jesucristo ...	TERCERA PARTE.

La *primera parte* de la SUMA TEOLÓGICA nos presenta a Dios como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, y además como creador, conservador y gobernador de todas las cosas.

La *segunda parte* investiga y analiza los medios aptos y adecuados que pueden conducir a las criaturas racionales y libres a la posesión de su fin supremo y último, que es Dios, como también los obstáculos y tropiezos que las pueden apartar del logro de tan dichoso fin.

La *tercera parte* nos señala el camino que lleva a Dios. Este camino es nuestro divino Redentor, Jesucristo.

Si la *primera parte* considera a Dios en sí mismo y como primer principio eficiente de todas las cosas, la *segunda* y *tercera* lo miran como fin último y bienaventuranza cumplida de la criatura racional.

Sigamos un poco más en detalle al Angélico Doctor en la exposición de cada una de estas partes.

PRIMERA PARTE

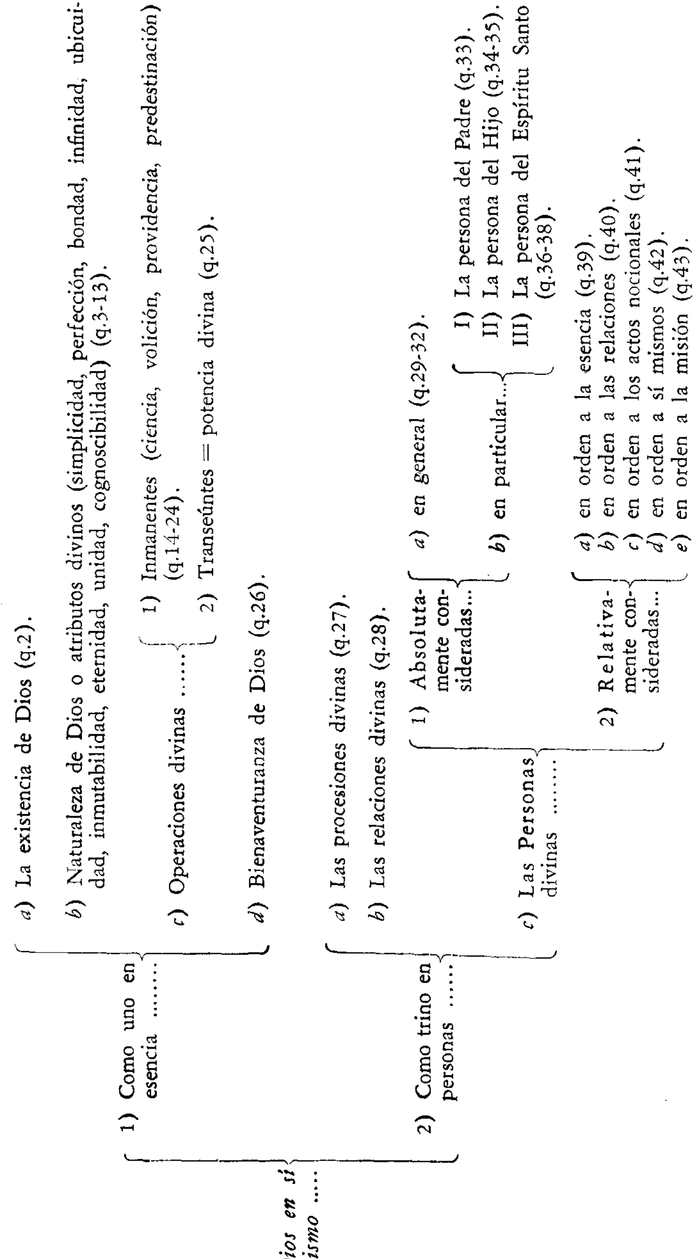
Comienza Santo Tomás considerando a Dios en sí mismo; primero, como uno en esencia, y luego, como trino en personas. Con razón antepone el tratado de Dios uno al de Dios trino, toda vez que el primero—como asequible a la razón humana—es preámbulo y preparación para el segundo. Acerca de Dios uno va analizando los siguientes puntos: existencia, naturaleza de Dios o atributos divinos (simplicidad, perfección, bondad, infinidad, ubicuidad, inmutabilidad, eternidad, unidad, cognoscibilidad) y operaciones divinas, primero las inmanentes (conocimiento, volición, amor, justicia, misericordia y predestinación) y después las transeúntes (omnipotencia divina).

Pasa después al tratado de Dios trino, en el que expone primero las procesiones divinas, luego las relaciones que de ellas resultan, y a continuación diserta ampliamente sobre las Personas divinas que se constituyen por estas relaciones. Las divinas Personas son consideradas primero en general y luego en particular, descendiendo a tratar de cada una de ellas según el mismo orden que tienen en la procesión.

Terminado este primer aspecto de la consideración teológica de Dios, comienza el segundo, bajo el cual se contempla a Dios como primer principio eficiente de todas las cosas. Dios ha producido todas las cosas por vía de creación y es, además, causa de la distinción y variedad que existe entre los seres del universo. El Doctor Angélico estudia primero la creación en sí misma y luego las cosas creadas, en cuanto son efectos de Dios: en primer lugar, los ángeles; después, los seres materiales, y por último, el hombre, que está compuesto de espíritu y materia.

Después de haber creado las cosas, Dios las conserva y gobierna, y en este gobierno admite la cooperación de las causas segundas. De aquí que a la consideración de los efectos de la creación siga el estudio de la conservación de las cosas creadas, del gobierno del mundo y de la cooperación que a este gobierno prestan con su actividad todas las criaturas: los ángeles, los seres materiales y el hombre.

He aquí, esquemáticamente indicados, todos estos puntos que hemos ido tocando:



- II) *Dios como principio eficiente de todas las cosas*...
  - 1) De la producción de las criaturas (q.44-46).
  - 2) De la distinción de las criaturas ....
    - *a*) De la distinción de las criaturas en general (q.47).
    - *b*) De la distinción de las criaturas buenas y malas (q.48-49).
    - *c*) De la distinción de las criaturas en espirituales y corporales ....
      - I) De los ángeles (q.50-64).
      - II) De las criaturas corporales (q.65-74).
      - III) Del hombre (q.75-102).
  - 3) Del gobierno de las cosas criadas ....
    - 1) En general (q.103).
    - 2) En especial. De los efectos del gobierno divino ....
      - A) De la conservación (q.104).
      - B) De la mutación de las criaturas ....
        - *a*) Cómo mueve Dios a las criaturas (q.105).
        - *b*) Cómo las criaturas se mueven unas a otras ....
          - I) Cómo mueven los ángeles ....
            - *a*) A otros ángeles (q.106-109).
            - *b*) A las criaturas corporales (q.110).
            - *c*) Al hombre (q.111-114).
          - II) Cómo mueven los seres materiales (q.115-116).
          - III) Cómo mueven los hombres (q.117-119)

SEGUNDA PARTE

El Angel de Aquino encabeza esta segunda parte con un hermoso y profundo tratado sobre el fin último del hombre. No podía ser de otra manera. En el movimiento del hombre hacia su último fin, lo primero que se precisa es saber en qué está cifrado y en qué consiste este fin último. El fin supremo y último de la criatura racional es la visión clara de la esencia de Dios.

Una vez fijado el fin, procede determinar los medios aptos y adecuados para conseguirlo. El primer medio es la actividad consciente y libre del hombre, toda vez que nuestro último fin debe ser conseguido por nuestros propios méritos. «A Dios nos vamos acercando —dice San Agustín—no con los pasos del cuerpo, sino con los afectos del alma», esto es, con nuestras buenas obras.

Pero nuestra actividad natural no es de suyo apta y proporcionada para la consecución del fin sobrenatural a que estamos destinados. Por eso hace falta que sea elevada y sobrenaturalizada intrínsecamente por medio de hábitos sobrenaturales, que son las virtudes infusas.

A su vez, estas virtudes infusas necesitan de un principio extrínseco que las infunda en nuestras almas y las aplique a la operación, y de otro principio, también externo, que regule su actividad y ejercicio. La primera misión está encomendada a la gracia divina, y la segunda la cumple la ley de Dios.

He aquí los diversos medios de que precisa el hombre para conseguir su fin: actos humanos, virtudes, ley de Dios, gracia divina, que dan lugar a otros tantos tratados de Teología.

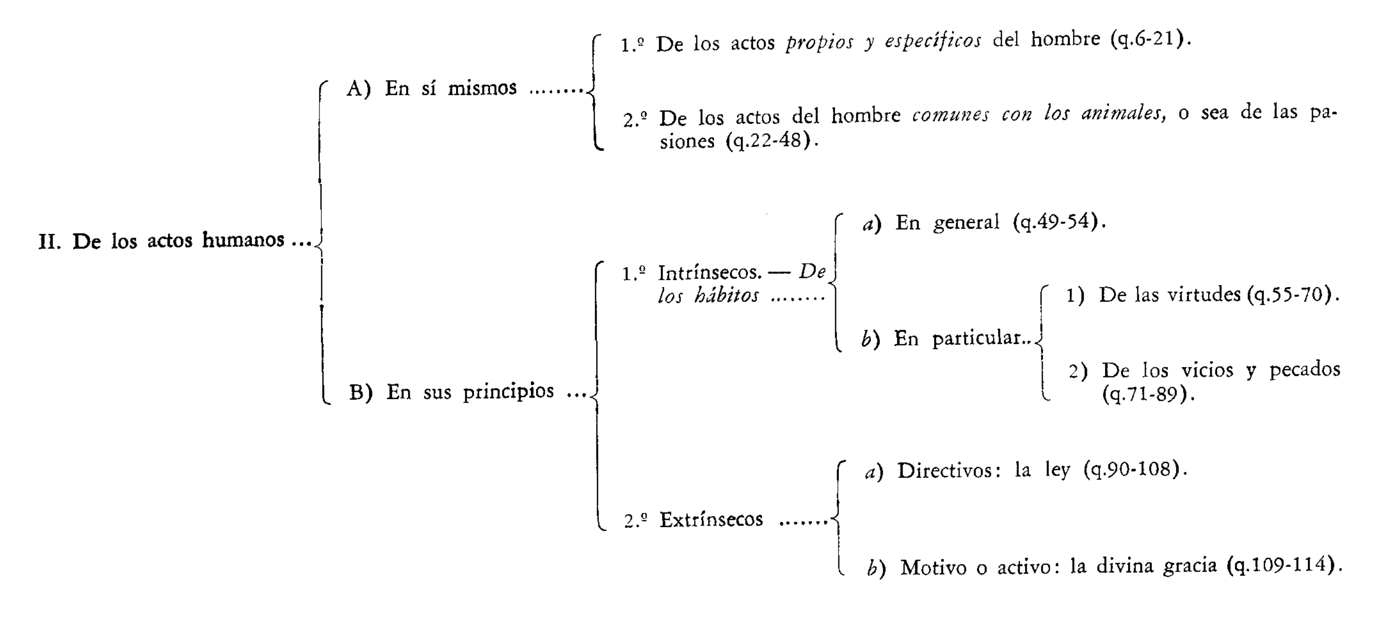
Al mismo tiempo que determina los medios, el teólogo debe ir notando los escollos y tropiezos que pueden desviar al hombre de la ruta que conduce a Dios. Son los distintos vicios y pecados.

Como la materia de esta *segunda parte* es inmensa, los discípulos del Doctor Angélico la han subdividido en otras dos partes, que han denominado *primera sección de la segunda parte (prima secundae* = 1-2) y *segunda sección de la segunda parte (secunda secundae* = 2-2).

La *primera sección de la segunda parte* comprende los siguientes tratados: del fin último del hombre; de los actos humanos; de las virtudes en general; de los vicios y pecados, también en general; de la ley y de la gracia divina.

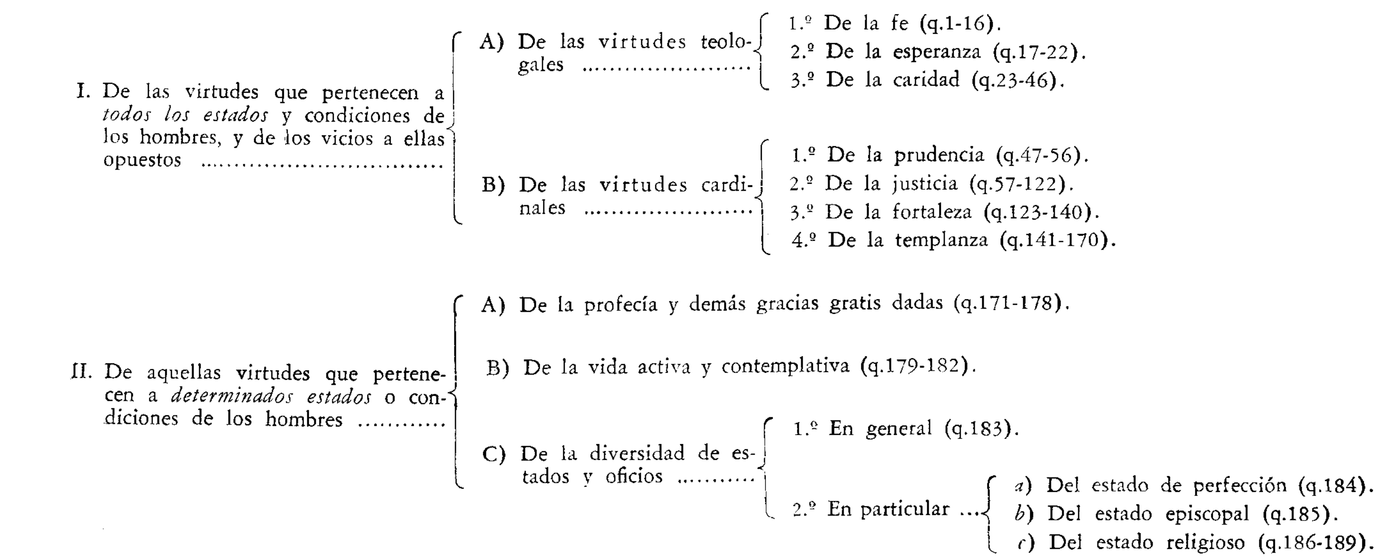
La *segunda sección de la segunda parte* abarca el estudio de cada una de las virtudes en particular, con los vicios a ellas opuestos, y, además, el de ciertas condiciones y estados de algunos hombres, como el estado de profecía, el de vida activa y contemplativa, el estado de perfección, el estado episcopal y el estado religioso.

Indicamos más en detalle en los siguientes esquemas la materia tratada en cada una de estas dos secciones de la segunda parte.



CONTENIDO DE LA PRIMERA SECCION DE LA SEGUNDA PARTE

- **I. Del fin último del hombre (q.1-5).**
- **II. De los actos humanos ...**
  - A) En sí mismos ....
    - 1.º De los actos *propios y específicos* del hombre (q.6-21).
    - 2.º De los actos del hombre *comunes con los animales,* o sea de las pasiones (q.22-48).
  - B) En sus principios ...
    - 1.º Intrínsecos. — *De los hábitos* ....
      - *a*) En general (q.49-54).
      - *b*) En particular..
        - 1) De las virtudes (q.55-70).
        - 2) De los vicios y pecados (q.71-89).
    - 2.º Extrínsecos ....
      - *a*) Directivos: la ley (q.90-108).
      - *b*) Motivo o activo: la divina gracia (q.109-114).



CONTENIDO DE LA SEGUNDA SECCION DE LA SEGUNDA PARTE: DE LAS VIRTUDES Y DE LOS VICIOS EN PARTICULAR

- I. De las virtudes que pertenecen a *todos los estados* y condiciones de los hombres, y de los vicios a ellas opuestos ....
  - A) De las virtudes teologales ....
    - 1.º De la fe (q.1-16).
    - 2.º De la esperanza (q.17-22).
    - 3.º De la caridad (q.23-46).
  - B) De las virtudes cardinales ....
    - 1.º De la prudencia (q.47-56).
    - 2.º De la justicia (q.57-122).
    - 3.º De la fortaleza (q.123-140).
    - 4.º De la templanza (q.141-170).
- II. De aquellas virtudes que pertenecen a *determinados estados* o condiciones de los hombres ....
  - A) De la profecía y demás gracias gratis dadas (q.171-178).
  - B) De la vida activa y contemplativa (q.179-182).
  - C) De la diversidad de estados y oficios ....
    - 1.º En general (q.183).
    - 2.º En particular ...
      - *a*) Del estado de perfección (q.184).
      - *b*) Del estado episcopal (q.185).
      - *c*) Del estado religioso (q.186-189).

TERCERA PARTE

En esta *tercera parte* se estudia a nuestro divino Redentor, Jesucristo, que es el camino que nos lleva al Padre.

Comprende tres grandes tratados:

I. De la persona de nuestro divino Redentor. En este primer tratado se estudia la naturaleza del misterio de la Encarnación y las consecuencias que de él se derivan; luego se examinan las cosas que hizo y sufrió la Persona del Verbo humanado.

II. De los sacramentos, por los cuales se nos aplican los méritos de la pasión y muerte del Redentor. Primero se los considera a todos en general y después, a cada uno en particular.

III. De la gloria, a la cual llegamos por los méritos de Cristo, que nos han sido comunicados por medio de los sacramentos; y, por relación con ella, de los demás novísimos. Es el tratado comúnmente denominado *De novissimis,* «De los novísimos».

El siguiente esquema indicará más en detalle el desarrollo de toda la *tercera parte*:

CONTENIDO DE LA TERCERA PARTE

- I. Del Verbo encarnado ....
  - A) Del misterio de la Encarnación ...
    - 1.º De la conveniencia de la Encarnación (q.1).
    - 2.º Del modo de la unión (q.2-15).
    - 3.º De las consecuencias derivadas de esta unión (q.16-26).
  - B) De las cosas que hizo y padeció el Verbo humanado.
    - 1.º De su entrada en este mundo (q.27-39).
    - 2.º De su permanencia y progreso (q.40-45).
    - 3.º De su salida de este mundo (q.46-52).
    - 4.º De su triunfo y exaltación (q.53-59).

- II. De los sacramentos ....
  - A) En general (q.60-65).
  - B) En particular .....
    - 1.º Del Bautismo (q.66-71).
    - 2.º De la Confirmación (q.72).
    - 3.º De la Eucaristía (q.73-83).
    - 4.º De la Penitencia (q.84-90).
    - Suplemento:
      - 1.º De la Penitencia (q.1-28) ....
      - 2.º De la Extremaunción (q.29-33) ....
      - 3.º Del Orden (q.34-40).
      - 4.º Del Matrimonio (q.41-68) ....
- III. De los novísimos (q.69-99) .... (Suplemento.)

La muerte sorprendió a Santo Tomás cuando estaba escribiendo lo referente a las partes del sacramento de la Penitencia.

La obra maestra del Angélico Doctor quedó bruscamente cortada en la cuestión 90 de esta tercera parte.

El resto, compuesto con materiales del comentario del propio Santo Tomás al libro IV de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, se ha atribuido a Fr. Reginaldo de Piperno, O. P., discípulo del Santo; pero hoy parece más probable que sea de autor algo posterior.

Esta compilación es lo que se denomina comúnmente *Suplemento* de la Tercera Parte de la *Suma Teológica.*

BIBLIOGRAFIA SOBRE LA «SUMA» DE SANTO TOMAS EN GENERAL

Comprende los principales comentarios a toda o a casi toda la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás y los cursos o tratados dogmáticos de Teología que en su exposición siguen la marcha general de la SUMA.

Los autores van clasificados en tomistas y no tomistas. Llamamos tomistas a los que en Filosofía admiten plenamente las veinticuatro tesis señaladas por la Sagrada Congregación como enseñadas ciertamente por Santo Tomás y como *principia maiora* de su doctrina, en conformidad con los cuales se ordena (cf. cn.1366, 589) que se formen intelectualmente los que aspiran al sacerdocio, y en Teología sigue fielmente las explicaciones de Santo Tomás, que construye un armónico sistema en el que «ni la razón, elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse ya a más sublime altura, ni a la fe es dado obtener más eficaces y numerosos auxilios que los que obtuvo gracias a Santo Tomás» (LEÓN XIII).

No tomistas llamamos a aquellos que rechazan todas o varias de las veinticuatro tesis y, consiguientemente, se apartan con frecuencia de las explicaciones teológicas que de la doctrina revelada da el Doctor Angélico.

Para mayor precisión y utilidad de los lectores que quieran consultar a los comentaristas de Santo Tomás, añadimos a las dos categorías anteriores una tercera, que llamamos semitomistas. Son aquellos que admiten la mayor parte de las veinticuatro tesis, pero fallan en algunas o no admiten la virtualidad de las mismas en la explicación de puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás, y, consiguientemente, falta homogeneidad interna tomista en la construcción científica de sus comentarios.

I. Autores tomistas

J. CAPREOLO, O. P. († 1444), *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, ed. Paban-Pegués (Turonibus 1900-1908).

D. DEZA, O. P. (1441-1523), *Novarum defensionum Doctoris Angelici Sancti Thomae super quatuor libros Sententiarum* (Hispali 1517).

CAYETANO, O. P. (1469-1534), *Commentaria in «Summam Theologiae» Sancti Thomae Aquinatis*, ed. Leonina (Romae 1888-1906).

FR. FERRARIENSE, O. P. († 1528), *Commentaria in quatuor libros «Contra Gentes»*, ed. Leonina (Romae 1918-1930).

GUILLERMO ESTÍO (1542-1613), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* (Parisiis 1680).

JERÓNIMO DE MÉDICIS, O. P. († 1622), *«Summae Theologiae» Sancti Thomae Aquinatis formalis explicatio* (Venetiis et Salodii 1614-1621).

PEDRO CORNEJO DE PEDROSA, O. C. († 1618), *Theologia Scholastica et Moralis secundum tres partes Divi Thomae* (Vallisoleti 1628-1629, Bambergae 1671).

SALMANTICENSES, O. C. D., *Cursus Theologicus* (Salmanticae 1631).

JUAN WIGGERS (1571-1639), *Commentaria in omnes partes Divi Thomae* (Lovanii 1631-1641).

FRANC. SILVIO (1581-1649), *Commentarii in «Summam» Sancti Thomae* (Duaci 1620-1635).

FRANC. ARAÚJO, O. P. (1580-1664), *Commentaria in «Summam» Sancti Thomae* (Salmanticae et Matriti 1634-1647).

JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P. (1589-1664), *Cursus Theologicus* (Compluti 1637; ed. Vivès, Parisiis 1883; ed. Monach. Solesmen., Parisiis 1931).

FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, O. C. D († 1671), *«Summa Theologiae» Thomisticae seu disputationes in omnes partes «Summae» Sancti Thomae* (Lugduni 1653).

MARCOS SERRA, O. P., *Summa commentariorum in omnes partes «Summae» Sancti Thomae* (Romae 1653-1662).

PEDRO LABAT, O. P. († 1670), *Theologia Scholastica secundum illibatam Sancti Thomae Aquinatis doctrinam, sive Cursus Theologicus* (Tolosae 1658-1661).

GABRIEL DE SAN VICENTE, O. C. († 1671), *Commentaria in «Summam» Divi Thomae* (Romae 1656-1666).

DOMINGO DE MARINIS, O. P. (1599-1669), *Expositio commentaria in «Summam» Sancti Thomae* (Lugduni 1663-1666).

PEDRO DE GODOY, O. P. († 1677), *Disputationes theologicae in «Summam Theologicam»* (Burgi Oxomensis 1666-1672).

JUAN B. GONET, O. P. († 1681), *Clypeus Theologiae Thomisticae* (Burdigales 1659-1669).

DOMINGO DE SANTO TOMÁS, O. P. (1674), *Summa Theologiae in triplex compendium tripartita, sive Tirocinium Theologiae* (Olissiponae 1670).

VICENTE CONTENSON, O. P. (1641-1674), *Theologia mentis et cordis* (Lugduni 1673-1675).

VICENTE FERRE, O. P. († 1682), *Commentaria scholastica in Divum Thomam* (Salmanticae et Romae 1669-1690).

AGUSTÍN REDING, O. S. B. (1620-1692), *Theologia scholastica ad normam Theologorum Salisburgensium* (Typis Monasterii Einsiedlensis 1787).

PABLO MEZGER, O. S. B. (1637-1702), *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam Sancti Thomae* (Augustae Vindelicorum 1695).

JACINTO PERI, O. S. B. (1732), *Quaestiones theologicae in universam «Summam» Divi Thomae Aquinatis* (Styriae 1719-1732).

PABLO DE LA CONCEPCIÓN, O. C. D. († 1726), *Tractatus Theologici* (Matrini 1722).

VICENTE L. GOTTI, O. P. (1664-1742), *Theologia Scholastico-Dogmatica iuxta mentem Divi Thomae Aquinatis* (Bononiae 1727-1735).

CARLOS R. BILLUART, O. P. (1685-1757), *«Summa» Sancti Thomae* (Leodi 1746-1751).

PEDRO GAZZANIGA, O. P. († 1799), *Praelectiones Theologicae* (Venetiis 1803).

TOMÁS PEGUÉS, O. P. (1866-1936), *Commentaire française littéral de la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin* (Toulouse 1906-1911).

EDUARDO HUGÓN, O. P., *Tractatus Dogmatici* (Pariis 1920).

ZACCHERINI, *Theologiae Dogmaticae Speculativae cursus* (Taurini 1922).

DIEKAMP-HOFFMANN, *Theologiae Dogmaticae Manuale* (Parisiis 1932).

ZUBIZARRETA, O. C. D., *Theologia Dogmatico-Scholastica* (Bilbao 1937).

II. Autores semitomistas

SILVESTRE, MAURO, S. I. (1619-1687), *Opus theologicum in tres tomos distributum, in quo praecipua totius Theologiae capita pertractantur* (Romae 1687).
— *Quaestiones Theologicae* (Romae 1676-1679).
M. J. SCHEEBEN, *Dogmatik* (Freibourg im Brisgau 1878).
FR. SATOLLI (1839-1910), *Praelectiones in «Summam Theologicam» Divi Thomae Aquinatis* (Romae 1884-1888).
L. PAQUET, *Disputationes Theologicae seu Commentaria in «Summam Theologicam» Divi Thomae* (Romae 1900).
L. BILLOT, S. I. (1846-1931), *Tractatus theologicus: De Deo Uno et Trino; De gratia Christi; De virtutibus infusis; De Verbo Incarnato; De sacramentis; De novissimis* (Romae 1895).
LORENZO JANSSENS, O. S. B. (1855-1925), *Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis «Summam»* (Friburgi Brisgoviae 1900-1921).
AL. M. LEPICIER, O. S. B. M. V., *Institutiones Theologicae Dogmaticae ad textum sancti Thomae concinnatae* (Parisiis 1903-1906).
HONOR. DEL VAL, O. S. A., *Sacra Theologia Dogmatica* (Matriti 1906).
TANQUEREY († 1932), *Synopsis Theologiae Dogmaticae* (Romae 1911).
G. VAN NOORT, *De Deo Uno et Trino; De Deo Redemptore; De sacramentis*, etc. (Bussum in Hollandia 1918).
J. M. HERVE, *Manuale Theologiae Dogmaticae* (Parisiis 1926).
ANS STOLZ, O. S. B., *Manuale Theologiae Dogmaticae* (Friburgi Brisgoviae 1941).

III. Autores no tomistas

FRANC. TOLEDO, S. I. (1532-1596), *In «Summam Theologiae» Sancti Thomae Aquinatis enarratio* (Romae 1869-1870).
GREGORIO DE VALENCIA, S. I. (1551-1603), *Commentarii Theologici tomi IV, in quibus omnes materiae, quae continentur in «Summa» Divi Thomae Aquinatis, explicantur* (Inglostadii 1591-1597).
GABRIEL VÁZQUEZ, S. I. (1551-1604), *Commentarii ac disputationes in «Summam» Divi Thomae* (Compluti 1598-1615).
FRANC. SUÁREZ, S. I. (1548-1617), *Commentaria et disputationes in «Summam» Sancti Thomae Aquinatis*, ed. Vivès (Parisiis 1856).
DIEGO GRANADO, S. I. (1572-1632), *Commentarii in «Summam Theologiae» Sancti Thomae* (Sevilla y Granada 1623-1633).
NICOLÁS YSAMBERTO (1569-1642), *Commentaria in «Summam» Sancti Thomae* (Parisiis 1639).
DIONISIO PETAVIO, S. I. († 1647), *Dogmata Theologica* (Parisiis 1644-1650; ed. Vivès, Parisiis 1875).
JUAN MARTINÓN, S. I. (1586-1662), *Disputationes Theologicae, quatuor tomis distinctae, quibus universa Theologia Scholastica clare, breviter et accurate explicatur* (Burdigalae et Parisiis 1644-1646).
RODRIGO DE ARRIAGA, S. I. (1592-1667), *Disputationes theologicae in Sancti Thomae «Summam Theologicam»* (Antwerpiae 1643-1655).
JUAN B. GENER, S. I., *Theologia Dogmatico-Scholastica* (Romae 1777).
J. PERRONE, S. I. († 1876), *Praelectiones Theologicae* (Parisiis 1842).
J. FRANZELIN, S. I. († 1885), *Tractatus Theologici: De divina traditione et Scriptura; De Deo Uno; De Deo Trino; De Verbo Incarnato; De sacramentis in genere; De SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio; De Ecclesia Christi* (Romae 1870ss).
CHRIST. PESCH, S. I. (1853-1926), *Praelectiones Dogmaticae* (Friburgii Brisgoviae 1894-1899).

INTRODUCCION AL «TRATADO DE DIOS UNO»

La consideración de Dios en sí mismo debe preceder a la consideración de Dios como causa primera de todas las cosas creadas y como fin último de las mismas. Siempre la consideración absoluta de un objeto debe ser antepuesta a la consideración relativa del mismo. Con razón, pues, Santo Tomás comienza la exposición de su SUMA TEOLÓGICA tratando de Dios en sí mismo.

Dios en sí mismo es uno en esencia y trino en personas. Al conocimiento de Dios uno puede llegar la razón humana por medio de las criaturas, mientras que la Trinidad Beatísima trasciende completamente las fuerzas naturales de todo entendimiento creado. Por eso el orden lógico exige comenzar por el estudio de Dios uno, en el cual concurren razón y revelación, para remontarse luego a la consideración del misterio de la Santísima Trinidad, ante la cual la razón enmudece y sigue luciendo la luz de la divina revelación. El tratado de Dios uno es como un preámbulo al de Dios trino.

Sería un error pensar que este primer tratado de la SUMA TEOLÓGICA es puramente filosófico y que Santo Tomás, al exponerlo y desarrollarlo, discurre por un campo ajeno al de la ciencia sagrada. Nada más contrario a la verdad. No olvidemos que Teología es el estudio razonable de la revelación. Tan revelado está que Dios es trino en personas como que existe, que es simple, que es omniperfecto, inmenso, inmutable, eterno, uno y único; que es omnisciente, libre, etc. Es decir, que está revelado todo el tratado de Dios uno.

Recordemos aquel doble género de verdades que Santo Tomás distingue en la fe divina: 1.º, verdades que trascienden las fuerzas naturales de la razón y que sólo pueden ser alcanzadas por la luz de la divina revelación sobrenatural *(quoad substantiam)*; 2.º, verdades naturalmente asequibles a la humana razón, las cuales, sin embargo, quiso Dios revelarnos para que más fácil y seguramente pudiéramos conocerlas (revelación sobrenatural «quoad modum»). Estas últimas pueden ser conocidas por un doble medio: por la revelación divina y por la razón humana. Estas son concebidas por Santo Tomás como preámbulos *(praeambula fidei)* de los misterios sobrenaturales y divinos[1].

De aquí se infiere que el tratado de Dios trino es privativamente teológico, mientras que el tratado de Dios uno es, a la vez, filosófico y teológico. En cuanto filosófico, debe ser estudiado en Teodicea, la cual lo considera, exclusivamente, en cuanto es asequible a la luz natural de la razón. En cuanto teológico, debe ser estudiado en Teología, la cual lo mira, primera y principalmente, como objeto y término de la revelación; pero secundariamente, en cuanto demostrable por la razón natural, pues la Teología, como sabiduría suprema, puede usar de todas las cien-

[1] 1 q.2 a.2 ad 1.

cias inferiores en su propio servicio. Santo Tomás ha dicho que uno de los motivos por que la Sagrada Teología puede y debe usar de la razón es para demostrar los preámbulos de la fe *(praeambula fidei)* [2].

El tratado de Dios uno está desarrollado según un orden lógico admirable. Primero, de la existencia de Dios (q.2); luego, de la naturaleza del ser divino (q.3-13), y, por último, de las operaciones divinas, lo mismo inmanentes que transeúntes (q.14-25).

Existencia, naturaleza, operación: he aquí las tres cuestiones que se deben conocer acerca de un objeto cualquiera, lógicamente ordenadas según las exigencias de la metafísica del ser y de la lógica del pensamiento.

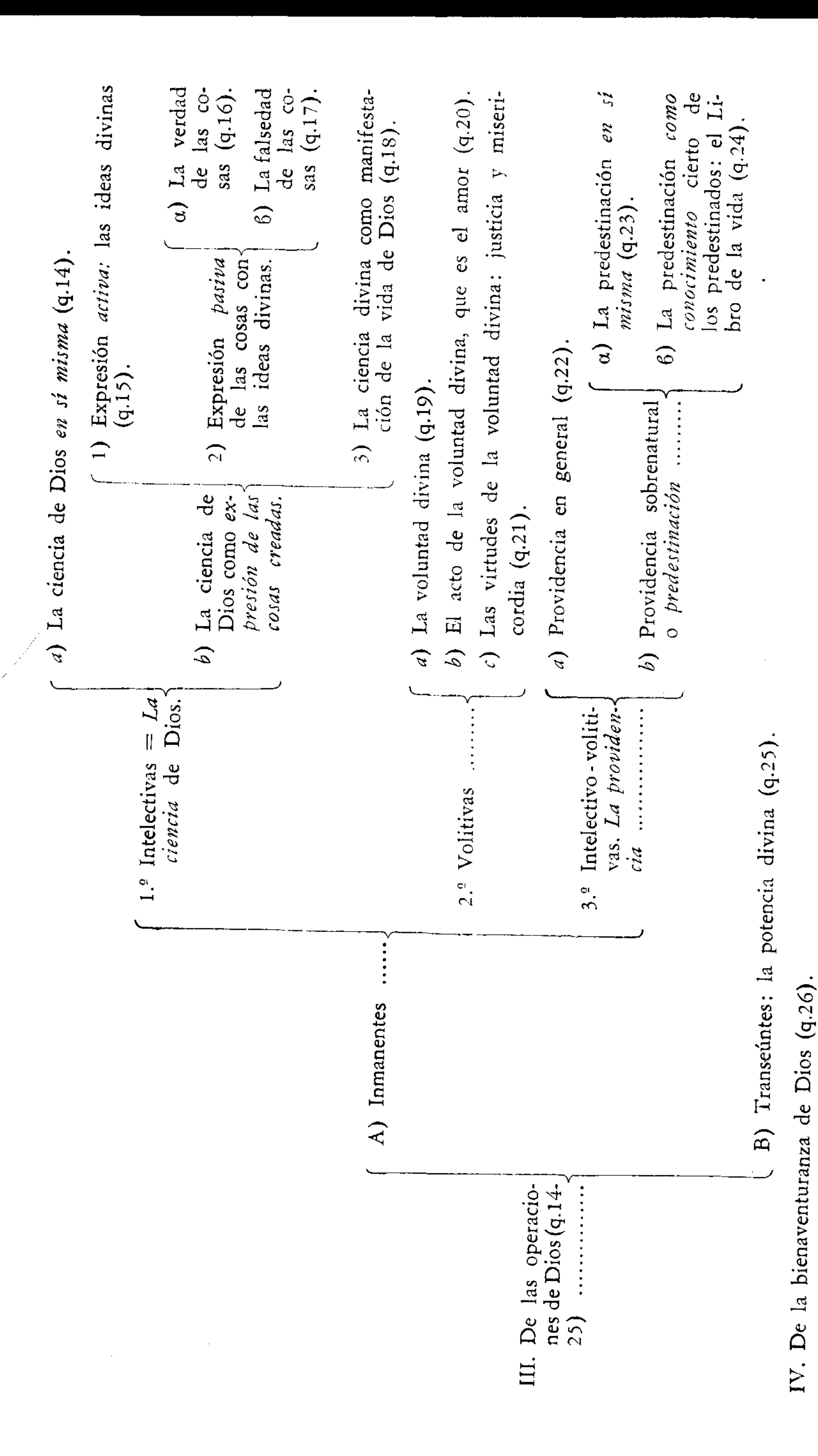
La operación es la perfección del operante, y la más alta operación de un agente sobre el más sublime de los objetos constituye su máxima y última perfección: es su bienaventuranza cumplida.

Por eso Santo Tomás, después de haber disertado extensamente sobre las operaciones divinas, cierra su tratado de Dios uno con una cuestión sobre la *bienaventuranza de Dios.*

[2] *In Boetium «De Trinitate»* q.2 a.3.

CONTENIDO INTEGRAL DEL TRATADO DE DIOS UNO

- I. De la existencia de Dios (q.2).
- II. De la naturaleza de Dios (q.3-13).
  - A) Objetivamente y *en sí misma* considerada. Cómo no es la esencia divina ....
    - 1.º La simplicidad de la divina esencia (q.3).
    - 2.º La perfección de la divina esencia.
      - *a*) La perfección divina *en sí misma* (q.4).
      - *b*) La perfección divina *en su derivado,* que es la bondad ....
        - 1) La bondad en general (q.5).
        - 2) La bondad de Dios (q.6).
    - 3.º La infinidad de Dios ....
      - *a*) En cuanto al ser (q.7).
      - *b*) En cuanto al lugar: ubicuidad (q.8).
    - 4.º La inmutabilidad de Dios ....
      - *a*) En sí misma (q.9).
      - *b*) En su derivado, la eternidad (q.10).
    - 5.º La unidad de Dios (q.11).
  - B) Considerada, subjetivamente, *en nosotros* ....
    - 1.º En nuestro conocimiento: Si puede ser conocida y vista por nosotros (q.12).
    - 2.º En nuestro lenguaje: Si puede ser expresada por nuestro lenguaje (q.13).



BIBLIOGRAFIA SOBRE EL TRATADO DE DIOS UNO

Además de los autores incluidos en la bibliografía general, merecen ser citados los siguientes:

I. Autores tomistas

JER. PÉREZ, O. B. M. V. de Mercede (1548), *Commentaria in I partem «Summae» Sancti Thomae* (Matriti 1548).

DOMINGO BÁÑEZ, O. P. († 1604), *Scholastica commentaria in I partem «Summae Theologicae» Sancti Thomae Aquinatis* (Salmanticae 1548. Urbano, Valencia 1934).

FRANC. ZUMEL, O. B. M. V. de Mercede († 1607), *Commentaria in I partem Divi Thomae* (Venetiis 1597).

BALTASAR NAVARRETE, O. P. (s.XVII inc.), *Controversiae in Divi Thomae eiusque Scholae defensionem* t.1-2 (Vallisoleti 1605-1609).

RAFAEL RIPA, O. P. († 1611), *Quaestiones et dubitationes scholasticae ad totam I partem Sancti Thomae* (Venetiis 1609).

DIEGO ALVAREZ, O. P. († 1635), *De auxiliis divinae gratiae* l.2.4.5 y 11 (Romae 1610).

BLAS VERDÚ, O. P. († 1625), *Relectiones duae, altera contra scientiam mediam, et altera pro efficacia divinorum auxiliorum* (Barcinone 1610).

GASPAR RAM, *Tractatus de divinis praemotionibus, seu efficacia divinae causalitatis* (Oscae 1611).

PEDRO LEDESMA, O. P. († 1616), *De divina perfectione* (Salmanticae 1596). — *Tractatus de divinae gratiae auxiliis* (Salmanticae 1611).

PABLO NAZARIO, O. P. († 1646), *Commentaria et controversiae in I partem «Summae» Divi Thomae Aquinatis* (Venetiis 1613).

JUAN GONZÁLEZ DE ALBELDA, O. P. († 1622), *Commentaria et disputationes in I partem Sancti Thomae* (Compluti 1621).

TOMÁS DE LEMOS, O. P. († 1629), *Panoplia gratiae* (Biterris 1676): t.1 *De scientia Dei;* t.2 *De providentia, praedestinatione et reprobatione.*

MIGUEL ZANARDI, O. P. († 1642), *Commentaria in universam I partem Sancti Thomae* (Venetiis 1620).

MARIALES XANTES, O. P. (1580-1660), *Controversiae ad universam «Summam Theologiae» Divi Thomae Aquinatis* t.1 (Venetiis 1624).

TOMÁS VILLAR, O. P. (1647), *Summa controversiarum in I partem Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis* (Barcinone 1638).

FRANC. VERMEIL, O. P. († 1657), *Clavis regia ad I partem «Summae» Divi Thomae* (Duaci 1650).

ANDRÉS DE LA CRUZ, O. C. († 1675), *Commentarii in Sancti Thomae primam et I-II partem* (Genuee 1650-1656).

JERÓNIMO VIVES, O. P. (1654), *De primatu divinae libertatis ad sciendum et decernendum de contingentibus* (Valentiae 1654).

MIGUEL ALFONSO ZAMORANO, O. P. (1658), *Commentaria in I partem «Summae» Sancti Thomae* (Compluti 1658).

PEDRO DE MAGALLANES, O. P. († 1672), *De scientia Dei* (Olissipone 1666).

GABRIEL MARLETTA, O. P. (1678), *Commentaria seu scholasticae controversiae ad primam partem Divi Thomae* (Neapoli 1662-1667).

M. LEZAMA, O. P. († 1668), *Commentaria in totam I partem «Summae» Sancti Thomae Aquinatis* (Matriti 1668).
CARLOS DE LA ASUNCIÓN, O. C. († 1686), *Scientia media ad examen revocata* (Duaci 1670).
RAIMUNDO LUMBIER, O. C. († 1684), *Quaestiones in I partem Divi Thomae* (Caesaraugustae 1680).
J. SÁENZ DE AGUIRRE, O. S. B. († 1699), *Theologia Sancti Anselmi commentariis et disputationibus, tum dogmaticis tum scholasticis illustrata* t.1 (Salmanticae 1680).
ANTONIO GOUDIN, O. P. († 1695), *Tractatus Theologici* vol.1 (Coloniae 1723; ed. Dummermuth, Lovanii 1874).
SEBASTIÁN KNIPPENBERG, O. P. († 1733), *De providentia Dei gubernante per motum iuxta mentem Sancti Augustini Episcopi et Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici* (Coloniae 1700).
JUAN MONTALBÁN, O. P. († 1720), *Disputationes in I partem «Summae» Sancti Thomae* (Salmanticae 1729-1731).
JUAN DE S. MIGUEL, O. C. († 1730), *Commentaria in I partem Divi Thomae* (Hispali 1720).
— *De scientia Dei, de voluntate Dei, de praedestinatione sanctorum, de reprobatione impiorum* (Barcinone 1723).
DOMINGO PÉREZ, O. P. (s.XVIII), *De scientia Dei tum necessaria, tum libera iuxta Divi Thomae mentem* (Matriti 1747).
W. MOHRENWALDER, O. P. († 1762), *Commentaria scholastica seu Teologia speculativa in I partem Sancti Thomae* (Ginsbergae 1759).
VILLARD, O. P. *Dieu devant la science et la raison* (París 1899).
ALF. FARGES, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science* (París 1900).
BOUPENSIÈRE, O. P., *Commentaria in I partem «Summae Theologicae» Sancti Thomae Aquinatis* (Romae 1902).
DE MUNNYNCK, O. P., *Praelectiones de Dei existentia* (Lovanii 1904).
SERTILLANGES, O. P., *Les sources de la croyance en Dieu* (París 1905). En la traducción española: *Las fuentes de la creencia en Dios.*
N. DE PRADO, O. P., *Praelectiones in I partem Divi Thomae. De veritate fundamentali philosophiae christianae* p.217-232.255-276.311-330, etc. (Friburgi Helvetiorum 1911).
— *De gratia et libero arbitrio* l.3 (Friburgi Helvetiorum 1907).
GARRIGOU LAGRANGE, O. P., *De Deo uno. Commentarium in I partem Divi Thomae* (Parisiis 1939).
— *Dieu, son existence et sa nature* (París 1919).
— *La prédestination des saints et la grâce* (París 1936).
ZACCHI, O. P., *Dio* 2 vols. (Roma 1925).
M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie Dogmatique* (París 1931).
— *Dictionnaire de Théologie Catholique* t.12 (2.ª p.): *Prédestination* col.2809-3021 (París 1935); t.13 (1.ª p.): *Providence* col.935-1023 (París 1936).
MARC. DAFFARA, O. P., *Dio. Esposizione e valutazione delle prove.*
FRANG. CEUPPENS, O. P., *Theologia Biblica* vol.1, *De Deo uno* (Romae 1938).

II. Autores semitomistas

J. KLEUTGEN, S. I. († 1883), *Institutiones Theologiae* vol.1, *De ipso Deo* (1881).
LUIS DE SANS, S. I. († 1904), *Tractatus de Deo uno* (Brugis 1890).
SCHIFFINI, S. I., *Disputationes Metaphysicae specialis* vol.2, *Theologia Naturalis* (1894).
VAN DER MEERSCH, *Tractatus de Deo uno et trino* (Brugis 1917).

REMER, S. I., *Theologia Naturalis* (Romae 1929).
BOYER, S. I., *Theologia Naturalis. Cursus Philosophiae* vol.2.
PARENTE, *De Deo uno. Tractatus Dogmaticus* (Romae 1938).
ARNOU, S. I., *Theologia Naturalis* (Romae 1943).
— *De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis vel adumbratis* (Romae 1932).

III. Autores no tomistas

MOLINA, S. I. († 1600), *Commentaria in primam D. Thomae partem* (Conchae 1592).
— *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Olissipone 1588).
FRANC. SUÁREZ, S. I. (1548-1617), *Disputationes Metaphysicae* disp.29-30.
CRISTÓBAL GIL, S. I. († 1608), *De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei* (Lugduni 1610).
PEDRO DE ARRUBAL, S. I. (1559-1608), *Commentarii ac disputationes in I partem D. Thomae* (Matriti 1619-1622).
MART. BECANO, S. I. († 1624), *De praedestinatione* (Maguntiae 1602).
— *Tractatus De Deo et attributis divinis* (Maguntiae 1611).
TOMÁS DE ITUREN, S. I. († 1630), *Commentarii in I partem S. Thomae* (Matriti 1619).
VAL. DE MERICE, S. I. († 1636), *Tractatus quatuor in I partem S. Thomae* (Pampilonae 1623).
D. RUIZ DE MONTOYA, S. I. (1562-1623), *Commentaria ac disputationes in I partem S. Thomae: De voluntate Dei* (Lugduni 1630).
— *De praedestinatione et reprobatione hominum et angelorum* (Lugduni 1623-1636).
— *De providentia* (Lugduni 1631).
— *De scientia, ideis, de veritate ac vita Dei* (Parisiis 1629).
— *De visione et nominibus Dei* (Lugduni).
MART. DE ALBITZ, O. S. A. († 1633), *De altissima scientia, inscrutabili voluntate, ininvestigabili praedestinatione ac ineffabili Trinitate* (Compluti 1632).
JOSÉ AGOSTONI, S. I. (1573-1643), *Commentarii in I partem «Summae» S. Thomae* (Panormi 1639-1643).
FRANC. ANNAT, S. I. (1590-1670), *Scientia media contra novos eius impugnatores defensa* (Tolosae 1645).
FRANC. DE LUGO, S. I. († 1652), *Theologia scholastica in I partem D. Thomae* (Lugduni 1647).
GASPAR DE RIBADENEIRA, S. I. († 1675), *De scientia Dei ad q.14 S. Thomae* (Compluti 1653).
— *De praedestinatione sanctorum et reprobatione impiorum ad qq.22-24* (Compluti 1652).
— *De voluntate Dei ad qq.19-20* (Compluti 1655).
— *Scientia media theologice defensata* (Lugduni 1674).
BERNARDO DE ALDRETE, S. I. († 1657), *Commentarii in I partem D. Thomae, de visione et scientia Dei* (Lugduni 1662).
GABRIEL DE HENAO, S. I. (1612-1704), *Scientia media historice propugnata* (Lugduni 1655).
LEÓN PEÑAFIEL, S. I. (1597-1657), *Theologia de Deo uno* (Lugduni 1663).
AGUSTÍN DE HERRERA, S. I. (1623-1684), *In I partem S. Thomae* (Compluti 1671-1675).

MIGUEL DE AVENDAÑO, S. I. († 1686), *De divina scientia et praedestinatione* (San Sebastián 1674).
LUIS THOMASSIN, Orator (1619-1695), *Dogmata theologica de Deo Deique proprietatibus* (Parisiis 1680-1689).
AGUSTÍN LAURENCO, S. I. († 1695), *Syntagmata theologica sive principales Theologiae tractatus ad I partem D. Thomae* (Leodii 1690).
FELIPE DE ARANDA, S. I. (1642-1695), *In I partem de Deo sciente, praedestinante et auxiliante, seu Schola scientiae mediae* (Caesaraugustae 1693).
HONTHEIM, S. I. († 1929), *Institutiones Theodiceae* (Friburgi Brisgoviae 1893).
URRÁBURU, S. I. († 1904), *Theodicea* (Valladolid 1890-1900).
PICCIRELLI, S. I. († 1918), *Disputationes theologicae in I partem D. Thomae: De Deo uno et trino* (Neapoli 1902).
P. CHOSSAT, S. I., *Dictionnaire de Théologie Catholique* t.4, *Dieu* col.1756-1300 (París 1911).
J. MUNCUNILL, S. I. († 1929), *Tractatus de Deo uno et trino* (Barcinone 1910).
MONACO, S. I., *Theologia Naturalis* (Romae 1919).
DONAT, S. I., *Theodicea* (Insbruck 1929).
LOINAZ, S. I., *Praelectiones e Theologia Naturali* (Taurini 1929).
DESCOQS, S. I., *Praelectiones Theologiae Naturalis* (Parisiis 1938).

INTRODUCCION A LA CUESTION 1

DE LA CIENCIA TEOLOGICA

Entre las ciencias humanas, el fijar la existencia, naturaleza y propiedades de cada una de ellas pertenece a la suprema de todas, que es la Metafísica.

Pero en el orden de la divina revelación no hay ninguna ciencia superior a la Teología; por eso es a ella a quien incumbe estudiar su propio ser, determinando la necesidad de su existencia, analizando su naturaleza íntima y fijando sus propiedades.

Esta es la razón por qué Santo Tomás, al principio de su SUMA TEOLÓGICA, ha propuesto una cuestión introductoria sobre la naturaleza de la ciencia que va a exponer.

Siguiendo el ejemplo y las enseñanzas del Angélico Maestro, vamos a ocuparnos, ante todo, de saber lo que es la *ciencia teológica* en sí misma.

Para lo cual iremos considerando los puntos siguientes:

I. De la necesidad y existencia de la ciencia teológica (q.1 a.1).
II. De la naturaleza de la Teología (q.1 a.3 y 7).
III. De las propiedades de la Teología (q.1 a.2-5.6.8).
IV. De la división de la Teología y sus diversas funciones.
V. Exposición del concepto de Teología en la cuestión primera de la SUMA TEOLÓGICA.

I. De la necesidad y existencia de una ciencia teológica

El ser necesario incluye en su propio concepto la existencia; por eso, todo ser que es necesario existe.

Bastará, pues, demostrar que una cosa cualquiera es necesaria para que podamos concluir inmediatamente su existencia. Demostrando que la Teología es una ciencia necesaria, habremos probado *ipso facto* que es una ciencia real y existente. De aquí la equivalencia de estas dos expresiones: existencia de la Teología y necesidad de la Teología. La segunda expresión supone e incluye la primera.

Pero antes de proceder a demostrar la existencia de un ser, es preciso tener de él algún concepto, siquiera sea tan imperfecto como el que nos puede proporcionar su definición nominal y vulgar (q.2 a.2 ad 2).

No sería posible demostrar la existencia de la Teología si previamente no nos hemos formado una idea de lo que comúnmente entienden los hombres por ciencia teológica.

Teología, como su mismo nombre lo indica (θεός = Dios, y λόγος = razón, discurso, tratado), es conocimiento de Dios, es un hábito cognoscitivo, conocimiento no sólo actual, sino también habitual, que estudia o considera a Dios.

En el estudio de Dios convienen dos ciencias que, sin embargo, son completamente distintas entre sí: la Teología que es parte de la Filosofía, que se llama comúnmente Teología natural o *Teodicea,* y la Teología que está por encima de toda humana filosofía, y que suele apellidarse *sagrada.*

La Teología natural, como la Teología sagrada, estudia a Dios, pero de muy distinta manera. La Teología natural considera a Dios, por las solas fuerzas de la razón humana, en cuanto Dios es cognoscible por las cosas creadas y sensibles, como la causa por sus efectos. Por eso se llama natural, porque considera a Dios como cognoscible por un medio *natural:* por las cosas *naturales* (medio objetivo) y por la luz *natural* de la razón (medio subjetivo).

En cambio, la otra Teología se llama sagrada porque el medio por el cual conoce a Dios es sagrado, divino, sobrenatural: *la divina revelación.* En ella se estudia a Dios no en cuanto resplandece en este mundo sensible, sino según que El se ha manifestado a sí mismo a los hombres.

Es, pues, la Teología sagrada muy superior a la Teología natural.

Y su definición podría ser: El conocimiento de Dios, obtenido por medio de la divina revelación. Y como la divina revelación es la manifestación extraordinaria y milagrosa de Dios al mundo, la definición anterior puede traducirse en esta equivalente: El conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas creadas por El, manifestado al hombre o participado en el hombre.

Esta definición, con ser tan excelsa y sublime, aún no distingue suficientemente la Teología de otros hábitos cognoscitivos afines.

En efecto: este conocimiento de Dios por medio de la revelación divina tiene lugar no sólo en la Teología sagrada, sino también en el hábito de la fe infusa, primera de las virtudes teologales. No sólo el teólogo, sino también el simple fiel, conoce a Dios por revelación divina como El se conoce a sí mismo. ¿En qué está la diferencia entre uno y otro conocimiento? La fe divina es un *simple asentimiento* a una verdad porque Dios la ha revelado. No es razonamiento, no es discurso; es un simple asentimiento en virtud de la autoridad de Dios, que así lo afirma.

En cambio, la Teología supone esfuerzo humano y estudio e incluye *razonamiento y discurso.* Luego el asentimiento teológico no se produce solamente en virtud de la autoridad de Dios revelador (sería un asentimiento de pura fe) o en virtud del solo humano discurso (sería un asentimiento puramente natural, como el que puede formularse un filósofo en Teodicea), sino en virtud, a un mismo tiempo, de la revelación y del discurso natural. Teología sagrada es el conocimiento de una verdad inferida, *por discurso natural* (elemento humano), de una verdad tenida por revelación divina (elemento divino).

Es decir, que en el campo de la divina revelación es preciso distinguir dos grandes grupos de verdades: verdades en sí mismas *formal y explícitamente reveladas* y verdades reveladas en otras, o sea, reveladas *virtual o implícitamente.* La fe divina versa sobre verdades divinamente reveladas, pero reveladas en sí mismas de modo formal y explícito. El único motivo de asentir a ellas es porque Dios así lo ha revelado: fe divina. La sagrada Teología versa también sobre verdades divinamente reveladas, pero no en sí mismas, sino en otras; por eso se dice que están virtual e implícitamente reveladas en otras verdades que lo están de modo formal y explícito. Para asentir a estas verdades no basta la divina revelación: hace falta, además, el discurso natural, que haga ver contenida una verdad en otra, formal y explícitamente revelada.

Por eso la fe es un conocimiento divino de las cosas divinas, participado en el hombre. La Teología, empero, es un conocimiento divino-humano de las cosas divinas.

La definición de la sagrada Teología, como distinta de la fe, pudiera expresarse de esta manera: La ciencia que trata de Dios bajo la luz de la divina revelación. Y como la ciencia es un hábito que versa sobre las conclusiones deducidas de los principios, puede traducirse la anterior definición en esta otra: Es un hábito científico que versa sobre las conclusiones adquiridas, por rigurosa demostración, de las verdades admitidas por fe divina. Y como estas conclusiones expresan verdades virtual e implícitamente reveladas, una y otra definición equivalen a la siguiente: Un hábito intelectual que versa sobre las verdades virtual e implícitamente reveladas.

De todo lo dicho se infiere que entre el hábito de la fe y el de la Teología hay la misma relación que entre el hábito de los primeros principios y el hábito de la ciencia, y que las verdades de fe guardan, con respecto a las verdades obtenidas por la Teología, la misma proporción que los principios con respecto a las conclusiones de una ciencia cualquiera.

Lo que quiere decir que las verdades tenidas por fe divina, o sea las verdades formal y expresamente reveladas o los artículos de la fe, son los principios de donde parte la sagrada Teología para demostrar sus conclusiones; son no objeto, sino punto de partida, mientras que las conclusiones, o verdades mediatas, son término, punto de llegada, meta lograda, objeto de la ciencia.

Supuesta ya esta noción de Teología, se plantea la cuestión de su existencia, y se pregunta: ¿Es necesaria una ciencia teológica tal como la que acabamos de definir? O en otros térmnios: ¿Es necesario un estudio razonado de la verdad revelada? Santo Tomás, siempre sintético y comprensivo en su expresión, demuestra la necesidad de un conocimiento de las cosas divinas por medio de la divina revelación, lo cual supone directa e inmediatamente la necesidad de la fe divina, y mediata e indirectamente la necesidad y existencia de la Teología.

Para comprender el razonamiento de Santo Tomás conviene recordar que la fe divina—y consiguientemente la Teología—versa sobre un doble género de verdades: unas que son objetiva e intrínsecamente sobrenaturales, las cuales trascienden todas las fuerzas naturales de la inteligencia creada y constituyen el objeto propio y específico de la fe divina, y otras que son intrínseca y formalmente naturales, y, por lo mismo, proporcionadas a la capacidad intelectiva del hombre, pero que Dios se ha dignado revelarnos para que más fácilmente y con mayor seguridad pudieran ser conocidas por todos los hombres de cualquier edad, lugar, tiempo y condición. Estas últimas verdades son como preparación e in-

troducción a las verdades propiamente de fe, y por eso Santo Tomás las llama frecuentemente *preámbulo de la fe* [1].

Supuesta esta distinción, el problema planteado debe desdoblarse en los dos siguientes: *a)* ¿Es necesario que el hombre conozca por vía de revelación divina aquellas verdades sobrenaturales y divinas que trascienden su capacidad natural de entender? *b)* ¿Es necesario que sea revelado al hombre el otro género de verdades que no exceden la virtud natural de la inteligencia humana?

1. Necesidad de la revelación de las verdades intrínseca y formalmente sobrenaturales

Ya se comprende que aquí no puede tratarse de una necesidad *absoluta,* como de algo exigido o reclamado por la naturaleza del hombre, pues si así fuera, esas verdades dejarían *ipso facto* de ser sobrenaturales. No hay lugar más que para una necesidad *hipotética,* por razón del fin que el hombre debe obtener. Será necesaria esta revelación si, para obtener su último fin o perfecta bienaventuranza, el hombre precisa conocer dichas verdades.

Según nos enseña la misma revelación, el hombre ha sido graciosa y liberalmente elevado por Dios a la posesión de un fin sobrenatural que excede las fuerzas y la capacidad natural del hombre.

«Dios, por su infinita bondad, ha ordenado al hombre a un fin sobrenatural, que es la participación de los bienes divinos que trascienden en absoluto la inteligencia del alma humana, pues «ni ojo alguno vio, ni oído oyó, ni pasó al hombre por pensamiento cuáles cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman» [2].

Y este fin y bienaventuranza última, que es la posesión clara y perfecta de Dios en el cielo, se nos propone como premio y galardón de nuestras buenas obras.

«Si alguno dijere que el justo en verdad no merece por sus buenas obras aumento de gracia, la vida eterna y el logro de esa vida eterna, con tal que muera en gracia, y también aumento de gloria, sea anatema» [3].

Luego para que el hombre pueda salvarse, alcanzando ese fin sobrenatural y divino al que Dios misericordiosísimamente le ha elevado, debe dirigir a El todas sus acciones, con el objeto de poder merecerle.

Pero es imposible dirigir nuestra actividad a un fin si previamente no conocemos dicho fin y el camino que a él conduce. Pero he aquí que lo mismo el fin que el camino que lleva a él son intrínsecamente sobrenaturales y exceden la capacidad natural de toda inteligencia creada.

Sólo la revelación divina puede señalar al hombre el fin adonde debe dirigir sus ansias y manifestarle el camino que ha de recorrer para poder llegar a dicho fin. En el supuesto de que el hombre pueda y deba conseguir, por vía de mérito, su bienaventuranza eterna (necesidad *hipotética),* le es absolutamente necesario la revelación de verdades sobrenaturales y divinas (necesidad *omnímoda).*

[1] *Contra Gentes* 1.3; 1-2 q.1 a.1 ad 3; 2-2 q.8 a.2.
[2] Cor 2,9; D 1786. Concilio Vaticano.
[3] D 842. Concilio Tridentino.

2. Necesidad de la revelación de las verdades naturales de orden religioso y moral

Como en el caso anterior, se trata de necesidad *hipotética* por parte del fin. Sólo que aquí la necesidad no puede ser *absoluta,* omnímoda, toda vez que se trata de verdades que el hombre puede naturalmente conocer. No cabe duda que es absolutamente necesario que el hombre conozca todo aquel conjunto de verdades que se refieren a Dios, a sí mismo y a sus relaciones con el Creador y Conservador, para que con pie firme y seguro pueda andar el camino que le ha de llevar al encuentro de aquel que es su Autor y su fin.

El hombre, absolutamente considerado, tiene capacidad para conocer todo este conjunto de verdades. Algunas de ellas incluso las puede llegar a conocer con relativa facilidad. Pero pensemos que todo este conjunto de verdades debe ser conocido por *todos* los hombres, sin excepción, con *certeza* y *en seguida* que comience a brillar en su inteligencia la luz que discierne entre el bien y el mal. Esto es moralmente imposible si estas verdades no fueran propuestas al hombre por medio de la divina revelación. Sin la luz de la revelación sobrenatural, estas verdades naturales, que a todo hombre interesa conocer:

a) *serían conocidas por muy pocos:* pues, 1.º, muchos, por razón de su estado de salud, no pueden consagrarse al estudio; 2.º, los más viven como absorbidos por las ocupaciones de su familia, casa y hacienda; 3.º, y no pocos son esclavos de su propia indolencia y pereza.

b) *y sólo después de mucho tiempo:* 1.º, ya por la dificultad y profundidad de los mismos problemas; 2.º, ya por la multitud y variedad de conocimientos que se requiere para el estudio y solución de estos problemas; 3.º, y porque en la juventud, agitado el espíritu por un verdadero tropel de pasiones y pasatiempos, no se disfruta de aquella calma y serenidad, de aquel dominio de sí mismo que permite vacar a la contemplación objetiva, dulce y serena de verdades tan altas y espirituales.

c) *y con mezcla de muchos errores;* debido 1.º, ora a la imbecilidad e impotencia de nuestro entendimiento; 2.º, ora a nuestro modo natural de entender por medio de fantasmas, en los cuales quedamos muchas veces envueltos sin poderlos trascender y traspasar. La Historia de la Filosofía nos ofrece un cuadro, bien sombrío por cierto, de los desvíos a que llega la razón humana sin la luz de la revelación divina, aun entre aquellos pocos escogidos que, por su condición privilegiada, pudieron consagrar su vida al estudio y a la contemplación de la verdad [4].

Para que, pues, *todos* los hombres, sin excepción, ya *desde el alborear de su vida consciente y racional,* y *de modo firme* y *seguro,* puedan encaminar sus pasos en orden a lograr su último fin y bienaventuranza (necesidad hipotética), es moralmente necesaria (necesidad moral, no absoluta) que Dios, Mestro infalible de la verdad, nos manifieste o revele aquellas verdades que se refieren a sí mismo, las que miran al hombre y aquellas otras que expresan la relación del hombre para con Dios.

[4] *Contra Gent.* 1.4; *Sum. Theol.* 1 q.1 a.1; 2-2 q.2 a.4; *In Boetium «De Trinitate»* q.3 a.1.

En el caso de la revelación de las verdades sobrenaturales, como en el de las verdades naturales, siempre se trata de una necesidad hipotética por parte del fin. Pero, en el primer caso, esa necesidad hipotética es absoluta, omnímoda, mientras que en el segundo caso es sólo moral, para más fácil, más convenientemente, más seguramente obtener el fin. Esta diferencia proviene de que unas verdades son sobrenaturales y otras de orden natural.

Luego es necesario (aunque de diversa manera) que el hombre conozca, por vía de revelación divina, lo mismo los misterios sobrenaturales de la gracia y de la gloria que todas las verdades naturales de orden religioso y moral.

Pero este conocimiento se obtiene por medio de la fe. Luego del razonamiento anteriormente expresado sólo se infiere la necesidad de la fe divina, mas no de la Teología.

Es cierto que del razonamiento expuesto de Santo Tomás sólo se deduce directamente, de un modo explícito, la necesidad de la fe; pero no es menos cierto que, de modo virtual o implícito, se concluye la necesidad y existencia de la Teología, como veremos en el apartado siguiente.

3. Necesidad de la Teología como distinta de la fe

Ora consideremos la fe en sí misma, ora al creyente o sujeto que tiene la fe, siempre tropezamos con la necesidad de la Teología.

La fe entraña dos elementos: uno objetivo, el objeto que se cree, las verdades formal y explícitamente reveladas, y otro subjetivo, el asentimiento de la mente a los misterios de la fe (2-2 q.6 a.1).

El objeto de la fe no puede ser aprehendido por el hábito de fe divina si antes no es debidamente propuesto a la inteligencia. Dos cosas, pues, se requieren por parte del objeto: una verdad formal y explícitamente revelada y la proposición de esta verdad a la inteligencia del hombre. Las verdades formal y explícitamente reveladas llevan en su seno otras infinitas verdades, que están en ellas reveladas de un modo virtual e implícito y que constituyen el objeto propio de la Teología. La proposición de las verdades explícitamente reveladas la hacen, en nombre de la Iglesia, el profesor, el misionero, el predicador, el catequista, expresándolas en conceptos humanos, en ejemplos, en comparaciones que sirvan para hacerlas comprender de los que les escuchan.

Esta labor no pertenece a la fe, sino a la Teología. El creyente presta su asentimiento a las verdades de la fe, primero y principalmente, por la gracia de Dios, que le ilumina y le mueve a creer; pero en segundo término, y subsidiariamente, en virtud de las razones que se le alegan para probar la credibilidad de estos misterios.

Esta demostración de la credibilidad de la fe no la puede hacer la misma fe, que es simple asentimiento; es también función de la Teología.

Consideremos ahora al creyente. La fe es recibida no en un ser inconsciente e irreflexivo, sino en el hombre, dotado de inteligencia y de discurso.

Es natural en el hombre el esfuerzo por comprender todo lo que aprehende su inteligencia. De aquí nace que el creyente, espontánea y na-

turalmente, se esfuerce por comprender de alguna manera los misterios que se le proponen, ya sea estableciendo analogías de los mismos con las verdades naturales, ya relacionando y comparando unos misterios con otros, ya desdoblando y desarrollando por medio del discurso las verdades implícita y virtualmente contenidas en dichos misterios, ya defendiendo la fe de las muchas y variadas impugnaciones de que la hacen objeto sus adversarios. Funciones todas propias y exclusivas de la Teología.

Del encuentro de la fe con la razón brota natural, espontánea y necesariamente la Teología. La ausencia de Teología supondría necesariamente o la falta de fe o la falta de razón en el creyente. Por eso Santo Tomás se limitó a probar la necesidad o existencia en el hombre de un conocimiento de Dios por revelación divina. Una vez esto supuesto, la necesidad y existencia de la Teología se impone por sí misma. Claro es que en esta Teología hay infinitos grados, desde la Teología rudimentaria de un simple fiel hasta la Teología perfecta y acabada de Santo Tomás de Aquino; pero todas son sustancialmente una misma Teología, que va adquiriendo mayor perfección y desarrollo según lo permitan la capacidad y cultura del creyente y según lo exijan las impugnaciones, mejor o peor razonadas, dirigidas contra la fe por sus propios adversarios.

Luego existe un estudio razonado de la fe, una investigación divino-humana del campo de la revelación divina; luego existe una Teología, como conocimiento habitual por vía de revelación divina y distinto del hábito de la fe divina.

II. De la naturaleza de la ciencia teológica (a.3.7)

La naturaleza de la Teología—como la de todo hábito en general—debe ser determinada en el orden al objeto, al cual está trascendentalmente ordenada. El objeto de una ciencia es triple: *material, formal terminativo* y *formal motivo.* Objeto material es todo aquello que de alguna manera cae bajo la consideración de la ciencia, como el objeto material de la vista son todos aquellos objetos materiales que la vista alcanza a ver: el hombre, el caballo, la piedra, el agua, etc.

Se llama objeto *formal terminativo* aquella formalidad o perfección que la ciencia considera y estudia en todos y en cada uno de sus objetos materiales, como el objeto formal de la vista es el color, porque es lo que la vista ve y aprecia en el hombre, en el caballo, en la tierra, en el agua, etc.

Se dice objeto *formal motivo* la luz o el medio por el cual una ciencia considera su objeto formal terminativo, y así el objeto formal motivo de la vista es la luz, porque por ella puede la vista percibir el color.

El objeto *material* puede ser común a varias ciencias, como el hombre es objeto material común de la Psicología, de la Etica, de la Fisiología, de la Patología, etc.

También puede suceder que dos ciencias distintas tengan un mismo objeto formal terminativo, y así vemos que una misma conclusión, v. gr., que la tierra es redonda (objeto formal terminativo), puede ser demostrada por la Astronomía y por la Física (1 q.1 a.1 ad 2).

Lo que nunca puede tener lugar es que dos ciencias convengan en tener un mismo objeto formal motivo. Si tal sucediera, dejarían de ser dos ciencias, para fundirse en una sola.

De todo lo cual se infiere que el objeto que especifica una ciencia y la distingue de todas las demás es el objeto formal, y principalmente el formal motivo o, si se prefiere, el objeto formal terminativo en cuanto afectado o modificado por el formal motivo, siendo éste el que da la última determinación al objeto, bajo la razón formal de objeto, y, consiguientemente, a la ciencia.

Veamos ahora cuáles son los objetos de la Teología. El objeto material se desprende de su definición nominal: es Dios. En este objeto material conviene la Teología natural, la Teología sagrada y la fe divina; todas tres versan acerca de Dios.

¿Cuál es el objeto formal terminativo de la Teología? Era ésta una cuestión muy debatida en tiempo de Santo Tomás. El Angélico Doctor responde que es Dios, no bajo la razón común de ser, de verdad, bondad, causa, etc., sino Dios bajo la razón propia e íntima de la Divinidad, Dios en cuanto Dios, Dios en cuanto a aquellos atributos que le son propios y exclusivos y que sólo son cognoscibles por divina revelación (1 q.1 a.7). Dos razones alega Santo Tomás para demostrar su tesis.

La primera *(a posteriori)*, en cuanto que, de hecho, todo cuanto se estudia en Teología se considera en orden a Dios, o porque es Dios mismo o porque se ordena a El como a su principio o como a su fin. En efecto: todo cuanto se considera en Teología, o es Dios en sí mismo, o es Dios como causa primera de todas las cosas, o es Dios como fin último de todo lo creado.

La segunda razón *(a priori)* está basada en el principio: «es uno mismo el sujeto (u objeto formal terminativo) de los principios y de las conclusiones». No es difícil comprender que, no siendo las conclusiones otra cosa que una expansión, un ulterior desarrollo de los principios, forzosamente ha de ser uno mismo el sujeto de unos y otras.

Ahora bien, los principios de la Teología son los artículos de la fe, o sea, aquellas verdades sobre las que principal y directamente recae la fe divina.

Luego el sujeto u objeto formal terminativo de la fe divina será también el sujeto u objeto formal terminativo de la Teología. Pero, en el sentir de todos, el sujeto de la fe es Dios bajo el concepto de verdad primera e infinita, es Dios bajo la razón propia de su Divinidad. Luego Dios, bajo esta misma razón, es el sujeto de la Teología.

Es, pues, Teología un hábito intelectivo que estudia a Dios en su vida recóndita e íntima.

Este objeto formal terminativo distingue a la Teología sagrada de la Teología natural o Teodicea, pues ésta se limita a considerar a Dios como causa primera de los seres creados y en cuanto a aquellas perfecciones que le son comunes con las criaturas, como la perfección de ser, de unidad, verdad, bondad, etc.

Pero la Teología sagrada tiene el mismo objeto formal terminativo que la fe divina, y, sin embargo, son dos hábitos realmente distintos entre sí. La razón de esta diversidad debe buscarse en el objeto formal

motivo. La fe divina, como la Teología sagrada, deben proceder bajo la luz de la divina revelación, pues el objeto formal terminativo de una y otra (la vida íntima y recóndita de Dios) no es asequible a la inteligencia del hombre a través sólo de las criaturas. Unicamente Dios puede manifestar al hombre lo que El es en sí mismo.

Luego el objeto formal motivo de la Teología es la divina revelación, por la cual se distingue de nuevo de la Teología natural, que procede siempre bajo la luz natural de la razón.

¿Dónde radica entonces la distinción entre la fe divina y la Teología? En que el objeto formal de la fe es la revelación formal y explícita, mientras el de la Teología es la revelación virtual. El motivo de asentimiento de la fe, la luz bajo la cual asiente el simple fiel a los misterios de la fe, es la autoridad infalible de Dios, que así los afirma y asegura. El motivo del asentimiento en Teología, o la luz bajo la cual el teólogo asiente a una conclusión, es la continencia pasiva de esa conclusión en un artículo de fe o en una verdad formal y explícitamente revelada, vista esa continencia por las luces naturales de la razón humana.

La continencia virtual o implícita de una verdad en otra formal y explícitamente revelada es lo que se llama revelación virtual. Esta revelación virtual es el concurso de la divina revelación, como causa remota, con la luz natural de la inteligencia, como causa próxima e inmediata para producir el asentimiento a la conclusión.

Que la revelación virtual sea el objeto formal motivo de la sagrada Teología se infiere de las dos consideraciones siguientes:

Primera, de que las verdades de fe son los principios de la ciencia teológica. Es cosa evidente que los principios, en cuanto contienen virtual e implícitamente las conclusiones (continencia virtual, revelación virtual), son el motivo de que la razón preste su asentimiento a las verdades inferidas.

Segunda, de la necesidad de encontrar una razón que explique la real distinción existente entre la fe y la Teología. Razón que no puede buscarse más que en el distinto objeto formal motivo de ambas, toda vez que el objeto material y formal terminativo son absolutamente idénticos en una y otra, como ya vimos.

Una vez conocidos los distintos objetos de la sagrada Teología, podemos definirla de la siguiente manera: Un estudio razonado de la vida íntima y recóndita de Dios a través de lo que de ella nos dice la divina revelación.

Vida íntima y recóndita de Dios: he aquí el objeto formal terminativo de la Teología, que le es común con la fe divina y que le distingue de la Teología natural.

Estudio razonado a través de lo que de ella nos dice la divina revelación: he aquí la revelación virtual, objeto formal motivo de la Teología, que la distingue de la fe divina.

Con toda razón dice Santo Tomás que «la sagrada Teología es una impresión, sigilación o participación de la ciencia divina en el hombre (a.3 ad 2). En efecto: la sagrada Teología conoce a Dios según que El se ha manifestado o revelado al hombre. Por consiguiente, conoce a Dios según Dios se conoce a sí mismo.

De aquí nace la admirable semejanza que existe entre la ciencia de Dios y la sagrada Teología. Una y otra tienen el mismo objeto, pues es el mismo Dios en su vida íntima y secretísima; una y otra conocen, primero y principalmente, a Dios y, en Dios y por Dios, todas las demás cosas; una y otra son ciencias universalísimas, que se extienden a todas las cosas sin excepción; una y otra son especulativas y prácticas al mismo tiempo, aunque primero y principalmente son especulativas y sólo en segundo término prácticas.

Del mismo principio brota la supremacía de la ciencia sagrada sobre la Tología que es parte de la Metafísica. En la Metafísica, Dios es parte del sujeto, que es el ser en cuanto ser, mientras que en la sagrada Teología es el sujeto total y adecuado. La teología natural considera a Dios bajo la razón común de ente y a través de la luz natural del humano entendimiento; en cambio, la sagrada Teología le considera bajo la razón de su vida íntima y a través de los rayos luminosos de la revelación divina. En la Teología natural se comienza estudiando las criaturas y por ellas se asciende al conocimiento del Creador; en la sagrada Teología se empieza contemplando a Dios y luego se desciende a la consideración de las criaturas, en cuanto son un reflejo o destello de la ciencia divina *(Contra Gentes* 2,4). La Teología natural consiste en un mirar de abajo hacia arriba, de efectos a causa, de las cosas bajas e ínfimas hacia las cosas altas, trascendentes y divinas; es un conocimiento de lo divino e infinito a través de lo finito y creado. Por eso, el conocimiento que se obtiene de Dios en la Teología natural tiene que ser, forzosamente, *limitado, parcial, inadecuado e imperfecto.*

La sagrada Teología, en cambio, contempla todas las cosas existentes en el plano de la creación desde la atalaya de la eternidad; lo ve todo de arriba a abajo, de causa a efecto; conoce a Dios en sí mismo, y en Dios, como en primera causa y último fin, contempla todas las cosas creadas. Por eso su conocimiento es incomparablemente más perfecto y más seguro.

Después de todo lo dicho, no es difícil adivinar la respuesta que se debe dar al problema de si la Teología es un hábito natural o sobrenatural. Si miramos a sus principios (los artículos de la fe), la Teología es algo sobrenatural; y eso es lo que quieren decir los teólogos cuando afirman que la ciencia teológica es «extrínsecamente», u «originariamente», o «radicalmente», sobrenatural. Si consideramos las conclusiones, que son el objeto propio de la ciencia en general, y, en el caso concreto, de la sagrada Teología, entonces es preciso hacer uso de una distinción. Porque la conclusión puede ser considerada bajo un doble aspecto: Primero, en cuanto a la verdad que contiene y expresa, que es la conclusión, material y entitativamente considerada, y bajo este aspecto es sobrenatural, como el principio de que fue deducida. Segundo, en cuanto inferida de un principio, que es el aspecto formal y propio de la conclusión, y entonces es natural, pues fue inferida de una verdad de fe por medio del discurso natural del humano entendimiento. La causa próxima e inmediata, o, en otros términos, el motivo del asentimiento a la conclusión, es la luz natural del entendimiento, que hace ver la conclusión contenida en la verdad de fe, que hace las veces de principio. Es decir: la verdad concluida es sobrenatural; pero la conclusión, como tal, o sea la ilación, la inferencia de la verdad concluida, es natural.

Como el principio total y adecuado de la conclusión es divino-humano, sobrenatural-natural, revelación virtual, verdad de fe y discurso natural, por eso en la conclusión debe encontrarse también este doble elemento divino-humano, sobrenatural-natural. El elemento divino, sobrenatural, es la verdad contenida y expresada en la conclusión; el elemento humano es la inferencia o conclusión de dicha verdad.

Si la Teología es radicalmente sobrenatural, infiérese de aquí que en un hereje, que niega alguna verdad de fe, no puede haber verdadera Teología. El que niega una verdad cualquiera de fe destruye en su alma el hábito de la fe divina, y, por consiguiente, no puede admitir ninguna de las otras verdades sobrenaturales en virtud de la autoridad de Dios, que las ha revelado igualmente todas, sino en virtud de algún motivo humano, como fe humana, tradición humana, razones subjetivas, etc.

Faltando la fe divina, el humano entendimiento no puede tener de las verdades sobrenaturales más que una certeza puramente humana y subjetiva, que es absolutamente insuficiente para fundar un conocimiento objetivamente cierto, como es el que requiere toda ciencia. Tal es el caso de un hereje, que no posee más que los materiales o el esqueleto de la Teología, pero sin ese elemento divino que les da unidad, consistencia y vida.

III. De las propiedades de la Teología

Las propiedades de la Teología son de dos géneros: unas absolutas, aquellas que convienen a la sagrada Teología, considerada absolutamente, o en sí misma; y otras relativas, las que le competen en orden a las ciencias humanas.

Las iremos considerando brevemente todas, comenzando por las propiedades absolutas, para terminar en las relativas.

A) De las propiedades de la sagrada Teología, considerada en sí misma

1. La Teología es rigurosa ciencia (a.2)

Ciencia—según el concepto aristotélico—es un conocimiento evidente de las conclusiones contenidas en sus principios. Ya se comprende que es imposible tener evidencia de las conclusiones si previamente no se posee evidencia de los principios.

Ahora bien, la sagrada Teología procede de principios inevidentes, que son los misterios de la fe. No habiendo evidencia en los principios, menos la puede haber en las conclusiones. ¿Cómo entonces se podrá decir que la sagrada Teología es verdadera y rigurosa ciencia?

Los teólogos del siglo XIII negaban que la Teología tuviera verdadera razón de ciencia. El primero que aplicó a la Teología el verdadero con-

cepto de ciencia, en todo su rigor aristotélico, parece haber sido Santo Tomás [5].

a) *Es ciencia subalternada.*—El Doctor Angélico pudo salvar el escollo aplicando la distinción de ciencia subalternada y subalternante. La sagrada Teología es ciencia, pero no así a secas, sino ciencia subalternada a la ciencia divina y a la Teología de los comprensores en el cielo.

Ciencia subalternada es una ciencia subordinada a otra, de la cual es realmente distinta. La preposición latina *sub* (debajo) indica distinción y orden. Se trata, pues, de dos ciencias, de las cuales la una está subordinada a la otra. La ciencia subordinada se llama subalternada y la ciencia a la cual está subordinada se denomina subalternante.

Una ciencia puede estar subordinada a otra en cuanto a algún elemento accidental a la ciencia o en cuanto a la razón formal y esencial de ciencia. La razón principalísima de la ciencia consiste en la visión de las conclusiones en sus propios principios. Cuando hay subordinación bajo este aspecto, entonces nos encontramos ante una ciencia que está esencialmente subordinada a otra. Existe dicha subordinación cuando los principios en los cuales y por los cuales una ciencia debe ver sus conclusiones, no son evidentes dentro de esta ciencia, sino en otra ciencia superior.

La ciencia subalternada puede encontrarse en un doble estado: ya unida a la subalternante en un mismo sujeto o ya separada de ella. Cuando la ciencia subalternada está actualmente unida a la subalternante, puede resolver de un modo evidente sus conclusiones en los principios, merced a la luz que recibe de la subalternante; por eso entonces se dice que la ciencia subalternada tiene evidencia *actual* de sus conclusiones, que es ciencia perfecta, no sólo en cuanto a la substancia, sino también en cuanto al modo y estado.

Cuando la ciencia subalternada está separada de la subalternante, entonces no tiene evidencia *actual,* ni de los principios ni de las conclusiones; es una ciencia en estado muy imperfecto.

Sus propios principios los posee en virtud de la fe que presta a la persona en quien se encuentra la subalternante, y que le asevera la verdad de los mismos. Pero ¿se salva en la subalternada, así separada, el concepto esencial de ciencia?

No olvidemos que el hábito propio de los principios de la subalternada es la misma subalternante. La fe es sólo un sustituto del hábito científico de la subalternante, impuesto por la imperfección del sujeto, al carecer de la subalternante. Por consiguiente, la ciencia subalternada dice orden *positivo* y *esencial,* no al hábito de la fe, a quien sólo se ordena de modo *accidental* y *circunstancial* por razón del sujeto, sino a la ciencia subalternante. Este orden positivo, y esencial a la ciencia subalternante, entraña orden esencial a la evidencia que hay en aquella ciencia, es exigencia, aptitud esencial de evidencia, es *evidencia aptitudinal* o *virtual.* Luego toda ciencia *subalternada* lleva en su esencia *evidencia radical, potencial* y *virtual;* luego es, sustancial y esencialmente, ciencia.

Supuestas estas ligeras nociones de filosofía aristotélico-tomista, ya es fácil comprender la razón y el alcance de la doctrina de Santo Tomás. La

[5] M. D. CHENU, O. P., *La théologie comme science au XIIIe siècle:* Archiv. d'hist. doctrinal et littér. du moyen-âge (1927) p.31ss.

sagrada Teología es una ciencia subalternada a la ciencia divina y a la Teología beatífica de los bienaventurados, porque sus principios tienen evidencia en la ciencia de Dios y en la de los bienaventurados.

Pero la sagrada Teología en nosotros—viadores—se encuentra separada de su ciencia subalternante. Poseemos sus principios—los artículos de la fe—por medio de la fe divina, que es un sustituto circunstancial y momentáneo de la visión clara de Dios. Por eso no tenemos evidencia de los principios ni tampoco de las conclusiones. La sagrada Teología se encuentra en nosotros de un modo muy imperfecto; pero es sustancialmente ciencia, porque dice orden *esencial* a la Teología beatífica del cielo, de quien recibirá la evidencia de que accidentalmente carece.

En el cielo, cuando sea unida a su subalternante, la visión facial de la esencia divina se hará completamente perfecta. Ciencia perfecta no sólo en cuanto a la sustancia, sino también en cuanto al modo o estado. Entonces la fe será reemplazada por la clara visión, y los principios, como las conclusiones, brillarán con resplandores de luz divina e infinita.

En la ciencia subalternada separada hay sólo evidencia de la conclusión, inferencia o ilación, o sea del nexo entre el principio y la verdad inferida; pero no hay ni puede haber evidencia de la verdad concluida en sí misma, porque esta evidencia sólo puede obtenerse en la visión del principio.

En la ciencia subalternada, unida a la subalternante, hay, además de la evidencia de la conclusión, evidencia de la verdad concluida en el principio de donde se infiere. La primera evidencia la tiene la subalternada por sí misma; la segunda la recibe de la subalternante.

La Teología nuestra, en la tierra, sólo proporciona evidencia de la conclusión, pero no de lo concluido. La Teología nuestra, en el cielo, nos regalará con la evidencia de la verdad en sí misma y del nexo existente entre la verdad y el principio. Una evidencia la tiene de su propia cosecha; la otra la tiene prestada de la visión facial de la verdad primera.

Por eso aquí, en la tierra, cabe a un mismo tiempo y sobre una misma verdad asentimiento teológico y asentimiento de fe divina. Cosa imposible en el cielo, donde todo es evidente; y la evidencia es incompatible con la fe, que implica oscuridad en su propio concepto.

Hemos visto que la Teología es ciencia, y ciencia subalternada. Por lo que tiene de ciencia, debe versar sobre conclusiones; y por lo que tiene de subalternada, debe exigir la unión con la subalternante. De aquí brotan dos cuestiones, que vamos a estudiar con la mayor brevedad posible: naturaleza de la conclusión teológica y permanencia de nuestra Teología en el cielo.

b) *Naturaleza de la conclusión teológica.*—Como la conclusión es, en general, el objeto propio de la ciencia, así la conclusión teológica es el objeto propio de la sagrada Teología. El conocimiento a fondo de la conclusión teológica servirá para precisar más y más la naturaleza de la ciencia de la Teología.

Conclusión teológica, en general, es una conclusión inferida de un principio o verdad divinamente revelada. Esta deducción puede hacerse, bien de dos premisas reveladas o bien de una premisa revelada y otra conocida

ciertamente por razón natural. Si ninguna de las dos premisas fuese revelada, la conclusión no sería deducción o desdoblamiento de la revelación, y, por tanto, no sería conclusión teológica.

Las premisas reveladas pueden ser formal y explícitamente reveladas o sólo reveladas de modo virtual e implícito. Y así tendremos verdadera conclusión teológica cuando las dos premisas son formal y explícitamente reveladas o cuando una premisa es formalmente revelada y la otra revelada de modo virtual e implícito, o cuando las dos premisas son virtualmente reveladas, o cuando una premisa es formalmente revelada y la otra natural y ciertamente conocida, o cuando una premisa es virtualmente revelada y la otra de razón natural.

Siempre que entre una premisa de razón natural, se requiere que sea cierta, pues de lo contrario la conclusión no podría ser cierta ni, por consiguiente, científica. La función de esta premisa natural consiste en poner de manifiesto a nuestra inteligencia la continencia de la conclusión en la verdad revelada.

Pero hay dos géneros muy diversos de conclusiones científicas, según sea más o menos estrecho el nexo que existe entre la conclusión y el principio.

En toda conclusión se demuestra una propiedad del sujeto de la ciencia. Esta propiedad es de un doble género: hay propiedades *físicas* y propiedades *metafísicas*. Las propiedades físicas expresan entidades realmente distintas del sujeto, al cual están, sin embargo, estrechamente unidas. Tal es, por ejemplo, la cantidad como propiedad de la sustancia corpórea, las potencias operativas con respecto al sujeto operante, etc.

Las propiedades metafísicas se distinguen sólo conceptualmente del sujeto a quien se atribuyen. Tales son, por ejemplo, la risibilidad con respecto al hombre, los atributos divinos en relación con la divina esencia y, en general, todas las propiedades, demostradas en matemáticas, de cualquier figura o número.

El nexo existente entre la propiedad metafísica y su sujeto es esencial, y, por consiguiente, absolutamente necesario, irrompible e infalible. Lo que se concluye en una argumentación en que se demuestra de un sujeto cualquiera una propiedad metafísica, está realmente incluido en el sujeto, es un aspecto nuevo de la misma realidad del sujeto. En dicha demostración hay un desdoblamiento de una misma realidad, pues se pasa de un concepto a otro concepto de la misma cosa. El punto de llegada en este discurso o movimiento permanece realmente dentro del punto de partida; por eso la evolución es completamente homogénea, dentro siempre de una misma realidad.

Por el contrario, el nexo existente entre la propiedad física y su sujeto es accidental y extrínseco, rompible en absoluto y falible. En una argumentación en que se demuestra de un sujeto una propiedad física, lo que se concluye es realmente distinto del sujeto, aunque le esté estrechamente ligado y unido. El desdoblamiento que tiene lugar en esta demostración es de una cosa a otra cosa distinta; el punto de llegada está fuera de la realidad que fue punto de partida; la evolución es forzosamente heterogénea.

Las ciencias físicas (Cosmología, Psicología, etc.) estudian principalmente propiedades físicas; v.gr., cantidad, potencias operativas, operación, etc. En cambio, las ciencias matemáticas y la Metafísica se ocupan de propiedades metafísicas. Ya se comprende, por lo dicho, la diferencia enorme que ha de existir entre las ciencias físicas y las matemático-metafísicas en punto a consistencia, certeza y método. Las ciencias matemático-metafísicas son eminentemente analíticas (desdoblamiento del sujeto) y gozan de una certeza absoluta e infalible.

Ahora bien, ¿cómo hemos de concebir la ciencia teológica? ¿A modo de las ciencias físicas o, más bien, a modo de las ciencias matemático-metafísicas?

Desde Suárez hasta nuestros días era muy frecuente concebir la Teología como una pobre ciencia física. La Teología—como ciencia—no trata de ahondar en el conocimiento de la revelación; la conclusión teológica es algo que está fuera del campo de la revelación, pero en estrecha conexión con ella. En toda demostración teológica, rigurosamente tal, se verifica un movimiento de lo revelado a lo no revelado, del campo de la revelación a lo que está fuera de este campo, pero más o menos relacionado con él.

Usando un símil del P. Marín-Sola, podemos decir que el teólogo, instalado en la cumbre de la revelación, echa mano del telescopio para ver lo que pasa fuera y alrededor del campo revelado. El teólogo es semejante a un general, que desde su propio campo contempla los movimientos de las tropas enemigas que tiene enfrente.

Para Santo Tomás y toda la antigua escuela tomista, la Teología debe ser concebida a modo de las ciencias matemático-metafísicas. Las propiedades que estudia el teólogo están realmente dentro del campo de la revelación, son realmente algo revelado. En toda demostración teológica hay un movimiento no de lo revelado a lo no revelado, sino de lo formal y explícitamente revelado a lo virtual e implícitamente revelado. Este movimiento se mantiene siempre dentro del punto de partida, o sea, dentro del campo revelado. El teólogo es semejante al científico, que aplica el microscopio al cuerpo de las verdades reveladas para ver todo cuanto hay allí encerrado y que se escapa a nuestra simple mirada. Para Santo Tomás, la Teología es un estudio a fondo del campo revelado, es un análisis profundo y minucioso de la revelación, es un desdoblamiento del rico contenido encubierto bajo el caparazón de las fórmulas dogmáticas.

Por eso la sagrada Teología tiene una estructura y un método análogo al de las matemáticas y al de la metafísica; y en certeza, no sólo las iguala, sino que las supera, según más adelante veremos.

c) *Permanencia de la Teología en el cielo.*—Los autores que no conciben la Teología como ciencia subalternada a la ciencia divina y a la Teología beatífica podrán discutir, y aun negar, que nuestra Teología permanezca en el cielo. En esta hipótesis, la Teología se subordinaría esencialmente al hábito de la fe, y, consiguientemente, entrañaría en su propia esencia oscuridad e inevidencia, que la haría incompatible con la visión clara del cielo.

Pero en la doctrina de Santo Tomás de la subalternación de nuestra Teología a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, su permanencia en el cielo se desprende como un lógico y necesario corolario.

En efecto: la ciencia subalternada pide y exige, por su misma esencia, ser actualmente unida a la subalternante, en cuya misión, lejos de destruirse, se perfecciona y eleva.

Es cierto que nuestra Teología envuelve oscuridad e inevidencia, incompatible con la clara visión de la gloria. Pero esta oscuridad no conviene *esencialmente* al hábito de la Teología, sino *accidental y extrínsecamente,* de modo circunstancial, por razón del sujeto, que carece de la subalternante. Nuestra Teología dice *orden esencial* a la visión clara del cielo, y a la fe, tan sólo como a sustituto de aquélla. Cuando la fe sea reemplazada por la clara visión, nuestra Teología permanecerá sustancialmente íntegra, y sólo cambiará en cuanto al modo o estado; y este cambio es para su mejora y perfeccionamiento.

2. Unidad de la ciencia teológica (a.3)

Otra segunda propiedad de la sagrada Teología es ser máxime una.

La unidad sigue necesariamente al ser. Lo que es causa del ser de una cosa es causa también de su unidad.

El objeto formal (terminativo y motivo), que da a las ciencias ser y especie, es también causa de la unidad de las mismas.

La sagrada Teología tiene ya unidad por razón del objeto formal terminativo. Es verdad que considera muchas cosas, muy diversas entre sí, como Dios, los ángeles, el hombre, las criaturas sensibles, etc. Pero toda esta multitud de objetos los considera en orden a su objeto propio y formal en cuanto se refieren a Dios como a su principio y a su fin. Es decir, contempla a Dios no sólo en sí mismo, sino también en cuanto se derrama en las criaturas por medio de la creación y conservación y en cuanto las mueve y dirige hacia sí como a su centro y a su fin.

Pero su principal unidad la recibe la Teología de su objeto formal motivo, o sea de la *revelación virtual.* Todo cuanto se estudia en Teología, Dios, ángeles, hombres, criaturas irracionales, etc., todo se estudia bajo la luz de la revelación virtual. Es siempre, y en todos los tratados, la luz de la revelación la que hace brillar ante la inteligencia del teólogo el objeto de su especulación y estudio.

La revelación virtual es una e idéntica en toda la Teología. De aquí proviene que la ciencia teológica posea no sólo unidad genérica, sino, además, unidad átoma e indivisible, que la hace incapaz de multiplicarse en varias otras ciencias subalternas, como ramas de un mismo tronco y especies de un mismo género.

El inmenso y variadísimo campo de la Teología constituye un solo hábito específico, indivisible e inmultiplicable. Sólo puede multiplicarse numéricamente, según el número mayor o menor de teólogos que la poseen.

Es verdad que en la demostración teológica, integrada por una premisa revelada y otra de razón, concurren dos luces bien diversas, como son la luz de la divina revelación y la luz natural de la razón humana, lo cual parece romper la unidad de la ciencia teológica. Pero no olvidemos que estas dos luces no concurren a la inferencia de la conclusión como dos causas paralelas o simultáneas, sino como dos causas subordinadas, de las cuales una es causa principal, y la otra, instrumental. La causa principal constituye con el instrumento, al cual eleva y aplica la operación, un solo y único principio de actividad.

La premisa revelada es la causa principal de la conclusión, mientras la premisa de razón es sólo causa instrumental de la misma. La premisa de razón, antes de inferir la conclusión, es previamente elevada por la premisa revelada, es decir, es juzgada y aprobada por ella, y después aplicada a la inferencia de la consecuencia. La premisa de razón, así elevada, juzgada y aprobada por la premisa revelada, constituye con ella un principio único para inferir la conclusión. Debido a esta subordinación de las dos luces, se conserva la unidad de la ciencia teológica.

3. La Teología es al mismo tiempo especulativa y práctica (a.4)

Hay partes de la Teología que tienen un carácter manifiestamente práctico, como es toda la segunda parte de la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás, donde se estudian los actos humanos, las virtudes y los pecados, en general y en particular; la ley, la gracia, etc.; y hay otras de índole marcadamente especulativa, como el tratado de Dios uno y trino. ¿Se podrá decir que la sagrada Teología es al mismo tiempo especulativa y práctica?

Los teólogos del siglo XIII respondían unánimemente que la sagrada Teología era una ciencia esencialmente práctica. Y así, de acuerdo con el Maestro de las Sentencias, dividían la Teología de la siguiente manera:

a) De aquellas cosas de que hemos de *gozar: Dios uno y trino.*

b) De aquellas cosas de que debemos de *usar: todas las cosas creadas, los sacramentos, las virtudes,* de todo lo cual debe usar el hombre para obtener la bienaventuranza.

c) De las personas que usan de los bienes creados y gozarán de los eternos: los ángeles y el hombre.

Como se ve, toda la Teología está orientada hacia la voluntad (gozar y usar son actos de la voluntad) en orden a conseguir el Sumo Bien, que es Dios.

Si quisiéramos buscar la razón histórico-doctrinal de este modo de pensar, sin duda la encontraríamos en la inspiración platónico-agustiniana de la Teología del siglo XIII. En la filosofía platónico-agustiniana, el bien es superior a la verdad y al ser. De esta sencilla afirmación se desprenden multitud de doctrinas de máximo interés, como que el constitutivo metafísico de la Divinidad es el Sumo Bien; que la voluntad es superior a la inteligencia; que la última bienaventuranza formal del hombre consiste en el amor del Sumo Bien, etc.

Esta Teología platónico-agustiniana ha sido también defendida por Escoto, que la transmitió a su escuela.

Santo Tomás ha causado sobre este particular una verdadera revolución científica. Se puede decir que ha invertido todos los términos de la Teología de su tiempo. Concibe la verdad y el ser como superiores al bien, y la inteligencia, superior a la voluntad. El constitutivo metafísico de la esencia divina es el «ser por esencia» *(ens per essentiam),* y la bienaventuranza formal de la criatura racional consiste en la visión clara de Dios, ser por esencia o plenitud de ser.

Por lo que se refiere a la Teología, sostiene que es a un mismo tiempo especulativa y práctica, más especulativa que práctica.

Ocurre en Teología algo análogo a lo que pasa entre los seres superiores de la creación. Las formas superiores y perfectas del universo contienen en su ser, uno y simplicísimo, multitud de perfecciones que en las formas inferiores e imperfectas se encuentran multiplicadas y separadas. Y así el alma humana, siendo una forma simplicísima, comprende en su unidad la perfección del alma vegetativa y sensitiva.

La Teología es una ciencia superior a todas las ciencias humanas, y por eso encierra en su ser la perfección de todas ellas.

Por consiguiente, también ha de contener formal y eminentemente la perfección de especulativo y la de práctico. Es, pues, una ciencia especulativo-práctica, pero más principalmente especulativa que práctica.

Varias son las razones en que se apoya la doctrina de Santo Tomás.

a) *Porque la Teología es una impresión de la ciencia divina.*—Ya hemos visto más arriba que la sagrada Teología es una participación de la ciencia divina. Pues bien: la ciencia divina es al mismo tiempo especulativa y práctica: especulativa, cuando contempla al mismo ser divino, y práctica, en orden a las cosas creadas. Pero es principalmente especulativa, pues su objeto primario es la esencia divina, en orden a la cual es sólo especulativa, mientras las criaturas son objeto secundario y contingente. Lo mismo, proporcionalmente, se debe decir de la Teología.

b) *Porque la Teología es un desdoblamiento del objeto de la fe.*—El objeto de la Teología—las conclusiones teológicas—es un desdoblamiento del objeto de la fe. Por eso el hábito de la Teología tendrá condiciones análogas a las del hábito de fe divina.

Ahora bien: la fe divina es un hábito especulativo y práctico a la vez y es preferentemente especulativo, pues su objeto formal es Dios bajo la razón de verdad primera (2-2 q.9 a.3).

c) *Por la analogía entre la Teología y los dones intelectivos del Espíritu Santo.*—La Teología, por su relación con la fe, guardará también analogía con los dones del Espíritu Santo, que perfeccionan el entendimiento: los tres dones de *entendimiento, sabiduría* y *ciencia* encierran en sí perfección de especulativo y práctico, y la primera con preferencia a la segunda [6].

d) *Por razón del objeto material.*—La sagrada Teología, siendo ciencia una y simplicísima, trata de Dios y de los actos humanos. En cuanto trata de Dios, es especulativa; en cuanto considera los actos humanos, práctica. Luego es al mismo tiempo especulativa y práctica.

Pero es principalmente especulativa; porque, aun cuando estudia los actos humanos, lo hace en cuanto que esos actos humanos conducen a la última bienaventuranza, que consiste en la contemplación de la esencia divina. Es decir, que la consideración práctica se subordina a la especulación como medio a fin.

e) *Por razón del objeto formal terminativo.*—Llegamos, finalmente, al objeto formal terminativo de la Teología, donde está la razón primera y fundamental de que la Teología sea especulativa y práctica y más

[6] Del don de entendimiento, cf. 2-2 q.8 a.3c et ad 2; del don de ciencia, 2-2 q.9 a.3c et ad 1; del don de sabiduría, 2-2 q.45 a.3c ad 1.3.

especulativa que práctica. El objeto formal terminativo de la Teología es Dios bajo la razón de deidad.

Pero Dios no sólo es el ser por esencia (aspecto absoluto: *ser),* sino que, además, es el fin último de toda actividad creada (aspecto relativo: *fin, bien).*

Dios es el ser por esencia, antes de la creación como después, lo mismo si existe la creación que si dejara de existir. En cambio, es fin de la actividad creada, sólo en el supuesto de que ésta exista, lo cual supone la creación. El estudio de Dios en su propio ser es eminentemente especulativo; pero la consideración de Dios como fin, y, por consiguiente, como norma de nuestras acciones, es eminentemente práctica. Luego la Teología, por razón de su objeto formal terminativo, es a la vez especulativa y práctica.

Y es principalmente especulativa; porque, en Dios, primero es la razón absoluta de ser, Dios en sí mismo, el *ipsum esse subsistens;* después, la razón relativa de fin, que es un aspecto consiguiente, secundario y en alguna manera contingente, puesto que en absoluto pudiera no encontrarse en Dios si no hubiera puesto el acto creador.

Dios, bajo la razón de deidad, es el objeto formal terminativo de la ciencia divina beatífica, de la fe divina y de la Teología, y es la causa primera y fundamental de que todos estos conocimientos sean a la vez especulativos y prácticos, más especulativos que prácticos.

Aunque el hábito de la Teología sea a la vez especulativo y práctico, esto, sin embargo, no quiere decir que todo acto de conocimiento teológico sea al mismo tiempo especulativo y práctico, sino que la Teología puede poner cuándo un acto de conocimiento meramente especulativo, cuándo un acto de consideración práctica; como el alma humana, siendo una y simplicísima, ejerce unas veces la función de entender, otras la de imaginar, otras la de sentir y otras, finalmente, la de vegetar.

4. La sagrada Teología es sabiduría suprema

Sabiduría es un conocimiento cierto de algún objeto por sus últimas causas; últimas no sólo en el orden lógico, sino también en el orden ontológico. Según que estas causas sean últimas en algún orden particular o últimas en absoluto, tendremos dos géneros de sabiduría: sabiduría *relativa,* que los escolásticos llaman *secundum quid,* porque reduce todos sus conocimientos a las últimas causas de un género u orden determinado, y sabiduría *absoluta,* denominada *simpliciter,* que estudia las causas absolutamente últimas; últimas, por tanto, con respecto a todo género y a todo orden, últimas en el orden lógico y también en el orden ontológico. Esta sabiduría absoluta o *simpliciter* es un conocimiento de las cosas por los primeros y universalísimos principios de la razón (causas absolutamente últimas en el orden lógico) y por la primera causa eficiente, ejemplar y final de todo, que es Dios. Esta sabiduría absoluta es:

a) *Una ciencia universalísima,* pues se extiende a todas aquellas cosas a las cuales son aplicables los primeros y universalísimos principios de la razón, o sea a todo ser.

b) *Es una ciencia certísima,* porque demuestra sus conclusiones por

los primeros y más evidentes principios de la razón y por las primeras y más seguras causas del orden ontológico.

c) *Es una ciencia suprema,* ya que demuestra por las causas más altas, lo mismo en el orden real que en el del conocimiento.

Esta sabiduría, por lo mismo que es conocimiento universal y supremo, debe, además de inferir conclusiones de sus principios, como toda ciencia, volver la consideración sobre sus propios principios para *probarlos* y *defenderlos.* Por eso, la sabiduría *simpliciter* tendrá una doble función: deducir conclusiones de los principios, lo cual le conviene por ser ciencia, y probar y defender sus propios principios, función esta última que le compete por ser conocimiento supremo o sabiduría. Por eso enseña Santo Tomás que el hábito de la sabiduría es superior al hábito de los primeros principios y al hábito de la ciencia, y que contiene de modo formal y eminente la perfección de ambos. Contiene formal y eminentemente la perfección del hábito de los primeros principios, en cuanto que versa sobre ellos, y no sólo para prestarles un simple asentimiento, sino para discutirlos y defenderlos. Contiene también formal y eminentemente la perfección del hábito de ciencia, puesto caso que infiere conclusiones, y no de cualesquiera principios, sino de los primeros y más universales [7].

Santo Tomás asigna tres propiedades a la sabiduría *simpliciter:*

1.ª *Juzgar de todas las demás ciencias,* en cuanto que considera los principios y las primeras causas ontológicas por las cuales se ha de dar el fallo último y definitivo [8].

2.ª *Ordenar todas las demás ciencias a su propio fin,* porque la sabiduría suprema considera el último fin, al cual se deben ordenar todas las cosas y del cual es preciso tomar la norma para marcar la dirección y marcha a dicho fin [9].

3.ª *Usar de todas las ciencias inferiores en su propia ventaja y provecho.*—Los medios deben servir al logro del fin, y los agentes que se ocupan de los medios (ciencias inferiores) han de prestar sus servicios a aquellos otros agentes superiores que entienden directamente en la constitución del fin y del modo de conseguirlo (ciencia suprema) [10].

Supuestas estas breves nociones de filosofía aristotélico-tomista, nos será ya muy fácil comprender la doctrina de Santo Tomás y las razones en que la funda.

Enseña el Angélico Doctor que la sagrada Teología es sabiduría, y no sólo en un orden determinado, sino en absoluto, en todo género y orden. Es sabiduría suprema entre todas las ciencias humanas, incluso con respecto a la Metafísica, que en el orden natural puramente filosófico es la reina de todas las ciencias. Para comprender el porqué de esta afirmación, basta aplicar a la Teología el concepto de sabiduría. La sagrada Teología es una ciencia universalísima que estudia las cosas por las primeras causas, tanto en el orden lógico como en el ontológico. En efecto: la Teología considera las cosas a través de una participación en nuestro entendimiento de la luz divina, que es la primera de todas *(revelación: orden lógico de conocimiento),* y además todas las reduce a su primera causa *eficiente, ejemplar* y *final (orden ontológico).*

[7] 1-2 q.57 a.2 ad 1.2; q.66 a.5 ad 4; 2-2 q.9 a.2c.
[8] 1 q.1 a.6c; 1-2 q.66 a.5c.
[9] 1 q.1 a.6c; 1-2 q.66 a.5c.
[10] 1 q.1 a.5 ad 2; *In Boetium «De Trinitate»* q.2 a.3 ad 7.

Los primeros principios de la razón, por los que demuestra la Metafísica, son ya una derivación, irradiación o participación de la luz divina, en la cual contempla su objeto la Teología. El Dios de la Metafísica es el Ser supremo, Causa primaria, Verdad infinita, envuelta en resplandores de luz y de vida, la cual sólo puede ser contemplada a través de las nubes densas y tenebrosas de las criaturas; en cambio, el Dios de la sagrada Teología es el Dios uno en esencia y trino en personas, que se revela directamente a nuestra inteligencia, si bien envuelto en los velos de la fe.

Por eso la sagrada Teología es incomparablemente superior a la Metafísica, que es, entre todas las ciencias humanas, su más alta, más fiel y segura servidora.

La reina de las ciencias humanas es sierva y esclava de la Teología; pero esta servidumbre, lejos de rebajarla y humillarla, la engrandece y realza, porque «servir a Dios es reinar».

Si la Teología es suprema sabiduría con respecto a todas las ciencias humanas, estará dotada de aquellas tres propiedades que Santo Tomás asigna a la sabiduría; y en consecuencia:

a) *Podrá y deberá juzgar de los principios y conclusiones de todas las ciencias humanas* (a.6 ad 2).—Rechazará como falsa e inadmisible toda afirmación que sea inarmonizable con sus propias enseñanzas; sin embargo, no deberá entrometerse a demostrar los principios y conclusiones de las ciencias puramente humanas. He aquí cómo Santo Tomás, en breves pero enjundiosas palabras, enseña la autonomía de la Filosofía al mismo tiempo que su subordinación a la ciencia sagrada. La Filosofía es ciencia autónoma, con principios y conclusiones propios, la verdad de los cuales debe ser demostrada no por la Teología, sino por la misma Filosofía. Pero, al mismo tiempo, es una ciencia subordinada a la Teología, toda vez que no puede enseñar nada que esté en oposición con lo que es una verdad ciertamente demostrada en la ciencia de la fe.

b) *Debe ordenar todas las ciencias humanas al logro de su propio fin, que es la posesión plena y segura de la Verdad primera.*—Hará esta ordenación, no ciertamente señalando de modo *positivo* el camino que deben recorrer en la investigación y estudios de sus respectivos objetos, sino indicando las veredas que la apartarían de la *única vía* que conduce a la verdad. Es decir, que la sagrada Teología es norma *sólo negativa* de las ciencias humanas. Quien cierra todos los portillos que abren camino al error obliga indirectamente a mantenerse dentro del camino de la verdad. Esto es, puntualmente, lo que hace la Teología con las ciencias humanas.

c) *Podrá usar de todas las ciencias humanas,* ya sea para expresar y defender sus propios principios, ya para inferir de éstos nuevas verdades. Y de esta manera, las ciencias humanas prestarán un valioso servicio a la fe, y ésta, en pago, las libertará del error: *La verdad os libertará* (Io 8,32).

Este mutuo servicio de la razón a la fe y de la fe a la razón parece haber llegado a su máximo grado de perfección por el genio, verdadera-

mente angélico, de Santo Tomás de Aquino. Así lo reconoce expresamente León XIII cuando escribe: «Además, Santo Tomás, distinguiendo con sumo cuidado la razón de la fe y estableciendo entre ambas un amistoso consorcio, ha mantenido los derechos de una y otra y ha realzado la dignidad de ambas, de tal manera que la razón, elevada a la cumbre del humano saber en alas del genio del Aquinatense, ya casi no puede volar a mayor altura, y la fe apenas puede esperar de la razón más eficaces y más numerosos auxilios que los que ha obtenido por medio de Santo Tomás»[11].

5. La sagrada Teología es ciencia demostrativa por vía de autoridad (a.8)

Toda ciencia, por el mero hecho de serlo, debe ser demostrativa, porque ciencia es el conocimiento de conclusiones inferidas por rigurosa demostración de los principios. De lo cual se infiere que toda ciencia es demostrativa de sus conclusiones por sus propios principios. ¿Puede igualmente decirse que toda ciencia sea demostrativa de sus propios principios? En el orden filosófico, ninguna ciencia particular y limitada demuestra sus propios principios ni se detiene a defenderlos contra aquellos que los niegan. Esta función queda reservada a la ciencia universal y suprema, que es la Metafísica. Esta, como sabiduría *simpliciter,* debe defender sus propios principios y los principios de las demás ciencias. La defensa se hará de la siguiente manera: si el adversario concede algún principio, de éste se ha de partir para demostrar la verdad de los que niega. Pero cuando no admite ningún principio, entonces no cabe otra defensa que la de resolver los argumentos que alegue en contra de ellos. Estas son verdades claras y sencillas.

Vengamos ahora a la Teología.

La Teología—según ya vimos—es una ciencia que infiere, por rigurosa demostración, conclusiones de las verdades explícita y formalmente reveladas, en posesión de las cuales entramos por la fe. Luego la Teología es, cierta y rigurosamente, demostrativa respecto a sus conclusiones. Y como los principios por los cuales demuestra son las verdades de fe, admitidas en virtud de la autoridad de Dios, que las ha revelado, por eso es propio de la sagrada Teología *demostrar por vía de autoridad* (ad 2). Y aunque el argumento basado en la autoridad humana tenga poquísima consistencia, sin embargo, el argumento apoyado en la autoridad de Dios ofrece absoluta garantía, pues la afirmación de Dios es infalible, toda vez que ni puede engañarse ni engañarnos, por estar dotado de ciencia y santidad infinitas.

La Teología, ¿es también demostrativa con respecto a sus propios principios? En virtud de su condición de sabiduría debe—al igual que la Metafísica—volver la consideración sobre sus propios principios para explicarlos y defenderlos. Y ¿cómo debe hacer la defensa de sus principios? Si su adversario concede alguna verdad de fe, puede, partiendo de ella, argüir para demostrar las otras verdades que no quiere admitir. Y así, «disputando con los judíos, que no admiten el Nuevo Testamento,

[11] Encíclica *Aeterni Patris;* cf. *Codicis Iuris Canonici:* Fontes, vol.3 n.578 p.145.

hacemos uso de la revelación del Antiguo Testamento para traerlos al conocimiento de la verdad. Por el contrario, discutiendo con los maniqueos, que rechazan el Antiguo Testamento, aduciremos la autoridad del Nuevo Testamento. Y para convencer a los cismáticos griegos, que admiten la autoridad del Antiguo y Nuevo Testamento, pero no la de nuestros santos Doctores, habremos de acudir a las autoridades de la Sagrada Escritura y a la de aquellos Santos Padres que ellos admiten y reconocen» *(Quodl.* 4 a.8). En todos estos casos, la Teología *es ciertamente demostrativa, y siempre por vía de autoridad.* Pero cuando nuestro adversario no admite ninguna verdad de fe, entonces ya no hay lugar para la demostración. No cabe *demostración por vía de autoridad,* porque se niega toda autoridad, al rechazar la misma revelación. Tampoco cabe *demostración racional* de los misterios, que por su misma sobrenaturalidad sobrepasan las fuerzas de la humana razón. Tan sólo tiene cabida una demostración racional, no de la verdad intrínseca de los misterios, sino de su *credibilidad,* como es la que se hace en Apologética (2-2 q.1 a.4 ad 2).

Por eso entonces la Teología no es demostrativa.

Y ¿qué puede hacer el teólogo con el adversario que no admite ninguna verdad revelada? Lo que hace el metafísico con quien rechaza todos los principios del humano conocimiento: *resolver sus argumentos.* Como las verdades de la fe son infaliblemente ciertas y no puede haber oposición entre ellas y los veredictos de la ciencia humana, de aquí que ningún argumento presentado contra la fe puede ser concluyente, sino que todos han de ser forzosamente solubles *(solubilia argumenta).*

Han de ser en sí mismos solubles: lo cual no quiere decir que nosotros sepamos resolverlos o estemos seguros de haberlos resuelto. Si el argumento es defectuoso en la forma, podemos y debemos saber resolverlo. Pero cuando el argumento es correcto en la forma y defectuoso en la doctrina, no siempre podemos tener evidencia de haberlo resuelto, porque esta evidencia supondría la evidencia del mismo misterio, que no nos es conocido *(De Trinitate* q.2 a.3c). Pero tampoco nuestro adversario puede tener evidencia de la oposición irreconciliable entre su argumento y el misterio de la fe que intenta combatir, pues para eso sería preciso tener evidencia del sentido *íntimo, profundo* y *formal* del misterio, lo cual está mucho más lejos de poseer que nosotros.

Por consiguiente, al teólogo siempre le queda un último recurso contra sus adversarios, que es decirles que el argumento por ellos aducido no demuestra *necesariamente* la imposibilidad del misterio. Y he aquí que ellos jamás podrán demostrar *necesariamente* que el misterio en cuestión es imposible (ibid.).

B) De las propiedades de la sagrada Teología en relación con las demás ciencias humanas

Hasta aquí hemos estudiado las propiedades de la Teología en sí misma; ahora comencemos a considerar aquellas otras que le competen en relación con las ciencias humanas. Estas pueden compendiarse en una sola, que es ser más digna y excelente que todas.

La sagrada Teología es incomparablemente más digna y excelente que todas las ciencias humanas.

La mayor o menor dignidad y excelencia proviene de muy distinta raíz en las ciencias especulativas y en las prácticas; de aquí la conveniencia de dividir el problema, estudiando primero la sagrada Teología—ciencia especulativa y práctica a la vez—en parangón con las ciencias humanas y de índole especulativa, y después paralelamente a las ciencias de carácter práctico.

1. La sagrada Teología y las ciencias humanas especulativas

Una ciencia especulativa se dice más o menos digna y excelente por dos capítulos: bien por la mayor o menor dignidad y excelencia del objeto que estudia, bien por la mayor o menor certeza de sus conocimientos.

Pues bien: la sagrada Teología es más digna y excelente que todas las ciencias humanas de carácter especulativo por los dos capítulos señalados: por la mayor dignidad y excelencia de su objeto y por la mayor certeza de sus conocimientos. Veámoslo.

Que la Teología verse sobre un objeto incomparablemente más digno y excelente que los objetos de las demás ciencias humanas, es cosa que salta a la vista.

Estudia a Dios, que es el objeto más alto y digno que puede pensarse, y lo estudia no sólo en cuanto a las perfecciones que tiene comunes con las criaturas, como hace la Teodicea, sino también en cuanto a aquellas otras perfecciones por las cuales se constituye en su ser propio de Dios y trasciende infinitamente todo lo creado.

Tiene, además, una certeza superior a la de cualquier conocimiento puramente humano.

Pero antes de comparar la certeza de la Teología con la de las demás ciencias humanas, será conveniente fijar la naturaleza y condición de la certeza de que está investida la ciencia sagrada en sí misma.

En todo conocimiento intervienen necesariamente tres elementos: sujeto cognoscente, objeto conocido y medio del conocimiento, o sea el puente que une al objeto con el sujeto. El medio del conocimiento unas veces es la experiencia, interna o externa; otras, la evidencia, inmediata o mediata; otras, la autoridad humana, y otras, finalmente, la autoridad divina, o sea la revelación divina, que puede ser formal o virtual, explícita o implícita.

La certeza integral de la ciencia se compone de la certeza y consistencia de los tres elementos enumerados.

La certeza subjetiva es la adhesión firme e inquebrantable del entendimiento a una verdad.

Si esta certeza no es puramente subjetiva, debe responder a la certeza del objeto. Mas ¿en qué consiste esta certeza objetiva?

Tengamos presente que la verdad está formalmente en el juicio, por el que se afirma la continencia de un predicado en su sujeto: «Pedro es hombre, es mortal, es bueno, es sabio, es blanco, hermoso», etc. La verdad del juicio supone la verdad del objeto. La afirmación de que el predicado está contenido en el sujeto supone la continencia real de la perfección significada por el predicado en el sujeto expresado en la proposición.

Es decir, todo el juicio expresa el nexo real entre dos cosas, significadas por el sujeto y el predicado, y la mayor o menor adhesión de nuestra mente a una verdad objetiva depende radical y fundamentalmente de la mayor o menor consistencia y necesidad del nexo existente entre dichas dos realidades. Si el nexo es esencial, necesario, irrompible, como el que existe entre Pedro y hombre, Pedro y mortal, entonces podrá fundar una certeza absoluta, infalible, como es la de las proposiciones Pedro es hombre, Pedro es mortal. Tal sucede siempre que se expresa el nexo existente entre un sujeto y sus propiedades metafísicas, como ocurre en las Matemáticas y en la Metafísica.

Si, por el contrario, dicho nexo es accidental, contingente y rompible, como el que tiene lugar entre Pedro y su bondad, o su sabiduría, su blancura, o su hermosura, etc., propiedades todas que, si actualmente están unidas a Pedro, pudieran en absoluto no estarlo, y que si lo están en este momento, pueden dejar de estarlo en el siguiente, tal nexo no podrá fundar más que una certeza hipotética y falible, como la que expresan las proposiciones Pedro es bueno, Pedro es sabio, Pedro es blanco o rubio, Pedro es hermoso, etc. Este es el caso que ocurre en toda proposición que expresa la relación entre un sujeto y sus propiedades físicas, y que tiene lugar en las ciencias físicas o naturales.

Pero nos falta aún por considerar el tercer elemento, que es el medio del conocimiento.

No puede haber ninguna luz que nos haga ver, en el nexo del predicado con el sujeto, mayor consistencia y necesidad de la que realmente tiene. Pero sí puede darse el caso, y se da de hecho muchas veces, en que el medio o luz del conocimiento no nos pone de manifiesto toda la consistencia y necesidad del nexo existente entre dos realidades. Tal ocurre, por ejemplo, en un estudiante de Geometría que, no comprendiendo el teorema de Pitágoras, lo repite sólo en virtud de la autoridad de su profesor o maestro (el medio sería la autoridad humana), y tal le aconteció a Suárez, que no alcanzó a ver la verdad de aquel principio metafísico «todo lo que se mueve es movido por otro» más que a través de la «inducción o experiencia». Un principio de inclusión metafísica y nexo esencial, como es el que acabamos de mencionar, no causaría en nuestro espíritu más que una certeza hipotética y falible, si es considerado única y exclusivamente por medio de la inducción o experiencia. Pero cuando este mismo principio es resuelto en la evidencia de sus propios términos, cuando el predicado «ser movido por otro» nos aparece como evidentemente contenido en el sujeto «ser que se mueve», entonces cautiva irresistiblemente nuestra mente y motiva una adhesión firme e inquebrantable.

Consideremos ahora estos tres elementos en la ciencia sagrada, comenzando por el estudio de su certeza objetiva. Ya hemos visto más arriba que Suárez, y muy comúnmente los demás teólogos a él posteriores, han concebido la conclusión teológica a modo de las conclusiones físicas. En este supuesto, la conclusión teológica expresaría un nexo accidental, contingente y rompible entre sujeto y predicado de la misma. Por

consiguiente, las conclusiones teológicas no pueden expresar más que una certeza hipotética y falible.

Pero, según la concepción de Santo Tomás y de su gloriosa escuela, toda conclusión teológica expresa una propiedad metafísica, y, por tanto, significa un nexo esencial, necesario e irrompible entre sus dos términos, predicado y sujeto.

Por razón de su certeza objetiva, la sagrada Teología está muy por encima de todas las ciencias humanas físicas, y debe ser colocada en el mismo rango que las ciencias matemático-metafísicas.

Por razón de la certeza del medio, es superior no sólo a las ciencias físicas, sino también a las Matemáticas y a la misma Metafísica.

El *medio* de conocimiento en Teología es la *luz divina* e infalible de la revelación, más potente, más segura y más eficaz que cualquier luz humana, por muy brillante y esplendorosa que se la quiera suponer.

La continencia metafísico-inclusiva del predicado en el sujeto de la conclusión teológica, apareciendo a nuestra inteligencia a través de la luz divina e infalible de la revelación, causará en ella una adhesión mucho más firme e inquebrantable (certeza subjetiva) que la que pueda motivar cualquier ciencia humana, aunque se llame Aritmética, Geometría o Metafísica. Y la razón es porque el efecto de una causa formal debe responder exactamente a la forma que lo produce.

Sin embargo, la luz divina, infalible, de la revelación, por su misma dignidad y excelencia, está menos adaptada a nuestra pobre y débil inteligencia que la luz de las ciencias humanas. De aquí proviene que la razón del hombre llegue a adquirir verdadera posesión y dominio de las verdades puramente humanas, en cuya posesión y dominio encuentra paz y sosiego, que no alcanza en el conocimiento de las conclusiones teológicas. Mas esto procede no de la imperfección de la ciencia, sino del exceso de perfección en la ciencia y de la imperfección del sujeto, o sea de la desproporción entre el sujeto y la forma. Esto es lo que quiere decir Santo Tomás cuando afirma que la Teología, en cuanto a nosotros *(quoad nos),* es menos cierta que las ciencias humanas. Algo análogo acontece en el orden filosófico entre la Metafísica, de una parte, y las Matemáticas y ciencias físicas, de otra.

2. La Teología y las ciencias humanas prácticas

Comparada la Teología con las ciencias humanas de orden práctico, es muy superior a todas ellas. Una ciencia práctica se dice superior a otra del mismo orden cuando versa sobre un fin que es más universal y, por tanto, más último que el fin de la otra.

Ahora bien: los objetos o fines que estudian las ciencias humanas prácticas, todos se ordenan a la última y plena perfección del hombre, que está en su última bienaventuranza, que consiste en la visión clara de la divina esencia.

Como la Teología, en cuanto práctica, estudia esta última bienaventuranza del hombre, síguese que es superior a todas las ciencias naturales de ordenación práctica.

Contra la doctrina que acabamos de exponer de la superioridad de la Teología con respecto a las demás ciencias humanas se presenta una dificultad seria, tomada precisamente de la subordinación y dependencia que parece tener la ciencia sagrada de las ciencias naturales. En efecto: lo mismo se trate de expresar y de defender sus propios principios que de inferir de ellos nuevas verdades, la Teología necesita siempre de los conocimientos humanos, hasta el punto que sin ellos casi no puede concebirse su existencia.

No se le pasó esta dificultad a Santo Tomás, que expresamente la aduce y resuelve (a.5 ad 2).

La Teología—como ciencia subalternada que es—recibe en primer lugar sus propios principios, mas no de alguna ciencia humana, sino de su ciencia subalternante, o sea del mismo Dios por medio de la divina revelación.

Recibe, además, multitud de conocimientos de todas las ciencias humanas, mas no como de ciencias superiores, sino como de inferiores y siervas.

La Teología usa de las ciencias humanas como el superior usa de sus súbditos; el señor, de sus criados; el rey, de sus vasallos; el general, de sus soldados. Es una ciencia superior que se sirve de todas las demás como de siervas y esclavas.

Y este uso que hace de las ciencias inferiores humanas no es por razón de su propia imperfección e insuficiencia, sino por razón de la imperfección del sujeto en que se encuentra.

Porque nuestro conocimiento es imperfecto y discursivo, no puede ver de una sola mirada todo el rico contenido de una verdad revelada, como lo vería el entendimiento angélico, y por eso necesita hacer uso de premisas naturales que poco a poco y paso a paso, por medio del discurso, le vayan descubriendo el mundo de verdades allí encerrado.

Porque nuestro entendimiento es débil e imperfecto, no puede representarse los misterios de la fe (principios de la Teología) en su excelsitud y grandeza, y por eso necesita buscar en las ciencias humanas comparaciones y analogías para poder de alguna manera darles expresión y forma.

Siempre es la imperfección del humano entendimiento la que impone el uso de las ciencias humanas en la Teología. Cuando esta imperfección desaparezca por la posesión de la ciencia subalternante en el cielo, entonces nuestra Teología, la Teología subalternada, no necesitará hacer más uso de las ciencias humanas; entonces se bastará plenamente a sí misma.

IV. De la división de la Teología y sus diversas funciones

Hablar de la división de la Teología es lo mismo que hablar de las diversas partes que la integran y componen.

La Teología no puede tener partes *subjetivas,* o sea partes específicamente distintas entre sí, que formen como distintas especies de un todo genérico, a la manera de la Aritmética y de la Geometría con respecto a las Matemáticas. Y la razón de esto es por ser específicamente una con unidad átoma e indivisible, según ya vimos.

La Teología puede tener, y tiene de hecho, muchas partes *integrales,* que son los diversos tratados de que está formada: tratado de Dios uno

y trino, tratado de la creación, de los ángeles, del fin último, de las virtudes y de los vicios, de la ley, de la gracia, de la encarnación, de los sacramentos, de los novísimos, etc. Estas son partes puramente materiales, cuya consideración no ofrece ningún interés para el teólogo, y que puede verse en el esquema general de toda la SUMA.

Por último, la ciencia sagrada tiene partes *potenciales,* que no son otra cosa más que las múltiples y diversas funciones que el hábito de la Teología—uno y simplicísimo en su ser—puede y debe ejercer en el estudio de su objeto.

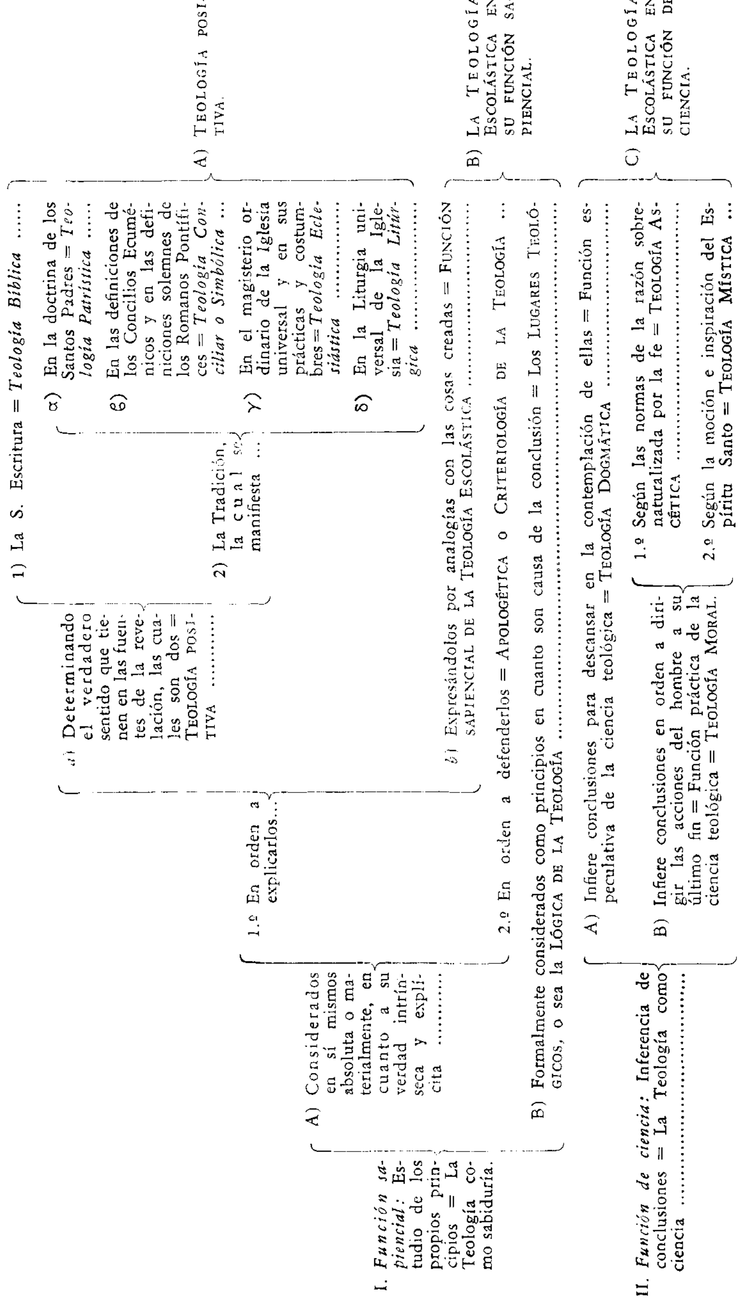
A lo largo de la exposición de las propiedades de la Teología hemos ido enumerando sus diversas funciones, que pueden reducirse a las siguientes: *función sapiencial* (en cuanto es sabiduría), que consiste en considerar sus propios principios para explicarlos y defenderlos; *función de ciencia,* por la que infiere conclusiones de los principios; *función contemplativa* o *especulativa,* la que ejerce cuando descansa en la contemplación de su objeto, y *función práctica* o *directiva,* que ejercita cuando dirige las acciones del hombre hacia su último fin.

Según estas funciones, deberán establecerse las diversas partes (potenciales) de la Teología. Primero las expondremos en un cuadro esquemático y después las iremos razonando.

Véase el esquema de la página siguiente.

Ya hemos visto que la Teología es sabiduría suprema. La sabiduría contiene la perfección del hábito de los primeros principios y la del hábito de la ciencia. Luego tendrá dos funciones: el estudio de sus primeros principios y el de las conclusiones.

Pero los principios de una ciencia—según ya advirtió el propio Santo Tomás—pueden ser considerados de dos maneras: primero, *absolutamente* o en *sí mismos,* en cuanto a la verdad que formal y explícitamente expresan, y segundo, formal y *reduplicativamente* como principios, en cuanto son *causa* de la *inferencia* de la conclusión (1-2 q.57 a.2 ad 2). La Teología, estudiando los principios bajo este segundo aspecto, debe fijar las leyes que rigen esta inferencia o el discurso teológico, para que pueda desembocar en una conclusión segura y sólida. Es la lógica del discurso teológico, que se expone en los *Lugares Teológicos.* El estudio de los principios de la Teología puede ordenarse, bien a explicarlos, bien a defenderlos. La defensa de todos estos principios en general se hace probando el hecho de su divina revelación por medio de los motivos de credibilidad, y de esto se ocupa la ciencia *Apologética.* La explicación de los mismos puede hacerse de dos maneras: Primero, haciéndoles de algún modo inteligibles a nuestro entendimiento por analogía con nuestros propios conceptos humanos, como los teólogos explican el misterio de la Santísima Trinidad por el concepto de relación; el de la Encarnación, por la idea de persona, y el de la Eucaristía, por las nociones de substancia y accidente, etc., etc. Esta es la función sapiencial en que se ocupan, no sin grande fruto, los teólogos escolásticos cuando exponen los misterios de la fe. Segundo, determinando el sentido preciso y exacto que estos principios tienen en las fuentes de la revelación, que son la sagrada Escritura y la Tradición. Esta última se nos manifiesta en la doctrina de los Santos Padres, en las definiciones de los Concilios y de los Papas, en


LA SAGRADA TEOLOGIA TIENE DOS FUNCIONES PRINCIPALES, QUE SON:

I. *Función sapiencial:* Estudio de los propios principios = La Teología como sabiduría.
- A) Considerados en sí mismos absoluta o materialmente, en cuanto a su verdad intrínseca y explícita ....
  - 1.º En orden a explicarlos...
    - *a)* Determinando el verdadero sentido que tienen en las fuentes de la revelación, las cuales son dos = TEOLOGÍA POSITIVA ....
      - 1) La S. Escritura = *Teología Bíblica* ......
      - 2) La Tradición, la cual se manifiesta ...
        - α) En la doctrina de los Santos Padres = *Teología Patrística* ......
        - β) En las definiciones de los Concilios Ecuménicos y en las definiciones solemnes de los Romanos Pontífices = *Teología Conciliar o Simbólica* ...
        - γ) En el magisterio ordinario de la Iglesia universal y en sus prácticas y costumbres = *Teología Eclesiástica* ....
        - δ) En la Liturgia universal de la Iglesia = *Teología Litúrgica* ....
      - → A) TEOLOGÍA POSITIVA.
    - *b)* Expresándolos por analogías con las cosas creadas = FUNCIÓN SAPIENCIAL DE LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA ....
  - 2.º En orden a defenderlos = APOLOGÉTICA o CRITERIOLOGÍA DE LA TEOLOGÍA ...
- B) Formalmente considerados como principios en cuanto son causa de la conclusión = Los LUGARES TEOLÓGICOS, o sea la LÓGICA DE LA TEOLOGÍA ....
- → B) LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA EN SU FUNCIÓN SAPIENCIAL.

II. *Función de ciencia:* Inferencia de conclusiones = La Teología como ciencia ....
- A) Infiere conclusiones para descansar en la contemplación de ellas = Función especulativa de la ciencia teológica = TEOLOGÍA DOGMÁTICA ....
- B) Infiere conclusiones en orden a dirigir las acciones del hombre a su último fin = Función práctica de la ciencia teológica = TEOLOGÍA MORAL.
  - 1.º Según las normas de la razón sobrenaturalizada por la fe = TEOLOGÍA ASCÉTICA ....
  - 2.º Según la moción e inspiración del Espíritu Santo = TEOLOGÍA MÍSTICA ...
- → C) LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA EN SU FUNCIÓN DE CIENCIA.

el magisterio ordinario de la Iglesia universal, en las prácticas y costumbres de la misma y en su liturgia. He aquí el amplio campo que cultiva la *Teología positiva* en sus diversas ramas: *Teología Bíblica, Patrística, Conciliar* o *Simbólica, Eclesiástica* y *Litúrgica.*

La sagrada Teología, en cuanto que es ciencia, debe inferir las conclusiones virtualmente contenidas en sus principios. Pero como es ciencia especulativa y práctica a la vez, puede ordenar ésta su función, bien a la simple contemplación de la verdad, bien a dirigir las acciones del hombre (las suyas y las de los otros) al logro de la bienaventuranza final. En el primer caso tenemos la *Teología Dogmática,* y en el segundo, la *Moral.* La dirección de la actividad del creyente puede hacerse atendiendo a las normas que dicta la razón humana, sobrenaturalizada por la fe, o atendiendo a la moción e impulso interior del Espíritu Santo. De la primera dirección se ocupa la *Ascética,* y la *Mística,* de la segunda.

V. El concepto de Teología en la primera cuestión de la «Suma»

A la Teología, como sabiduría suprema, le compete el estudiar su propia naturaleza. Y el método propio de cada ciencia, como repite muy frecuentemente Santo Tomás, debe ser expuesto al principio de la misma. El Angélico Doctor, conformando su proceder a sus enseñanzas, ha puesto al principio de su SUMA TEOLÓGICA una cuestión preliminar e introductoria, consagrada a estudiar la necesidad, naturaleza, propiedades y método de la ciencia que va a exponer.

Comprende esta primera cuestión diez artículos, cuyo orden y contenido aparece en el esquema de la página siguiente.

El método de Santo Tomás es, evidentemente, *ascendente y progresivo;* va de menos a más, de afuera hacia dentro, de abajo hacia arriba, de lo más fácil a lo más difícil, de lo admitido por todos a aquello que es objeto aún de discusión entre los teólogos. Primero estudia la naturaleza de la Teología y luego sus funciones; porque antes es el ser que la operación. Al estudiar la naturaleza, la considera, en primer lugar, bajo la razón común de ciencia, para pasar después a mirarla bajo la razón de sabiduría, que es un concepto superior al de ciencia.

En fuerza de este método ascendente, estudia luego Santo Tomás el objeto formal terminativo, o sea el sujeto de esta ciencia suprema que ha ido describiendo y analizando en los seis artículos primeros. Al señalar su objeto formal, Santo Tomás da como el último retoque a la constitución de la ciencia sagrada, apunta la causa última y suprema de cuanto ha dicho y afirmado en los artículos precedentes. De esta manera va pasando de las cuestiones comúnmente admitidas por todos a aquellas otras que aún son objeto de viva discusión, como es la referente al sujeto de la Teología, según insinúa el mismo Santo Doctor al final del artículo consagrado a este asunto (a.7).

Determinada la naturaleza de la Teología, pasa a estudiar sus operaciones, o sea sus funciones y su método. Y puesto que el método peculiar de la Teología es demostrar por vía de autoridad, por eso a continuación considera la Sagrada Escritura, en donde se contiene la revela-

DIVISION DE LA PRIMERA CUESTION EN DIEZ ARTICULOS

- I. Naturaleza de la Teología *(qualis sit)* (a.1-7) ....
  - A) Existencia y necesidad de la Teología a.1
  - B) Estructura íntima de la Teología ....
    - 1.º Bajo la razón de ciencia ...
      - *a*) Tiene verdadera razón de ciencia a.2
      - *b*) Cualidades de esta ciencia ...
        - 1) Absolutas..
          - α) Es una ... a.3
          - 6) Es teórico-práctica ... a.4
        - 2) Relativas: más digna que todas las ciencias humanas ... a.5
    - 2.º Bajo la razón de sabiduría: es sabiduría suprema a.6
    - 3.º Cuál sea el objeto formal de esta ciencia suprema a.7
- II. Extensión y ámbito de la misma *(ad quae se extendat)* (a.8-10) ....
  - A) Funciones de la Teología y su método en el ejercicio de estas funciones a.8
  - B) De la principal fuente de donde la Teología debe sacar sus argumentos, o sea de la Sagrada Escritura ....
    - 1.º Si es conveniente que la Sagrada Escritura use un lenguaje metafórico a.9
    - 2.º Si la Sagrada Escritura tiene varios sentidos y de cuál de ellos se debe argumentar en Teología a.10

ción divina. No se olvide que en el siglo XIII el texto a base del cual se exponía toda la Teología era la Sagrada Biblia.

En toda esta cuestión, Santo Tomás habla siempre de «Sagrada Doctrina» *(Sacra Doctrina)*. ¿Qué comprende el Santo Doctor bajo esta denominación? ¿Sólo la enseñanza de la Sagrada Escritura? ¿Sólo las cuestiones teológicas suscitadas en torno a las enseñanzas de la Biblia? ¿O acaso una cosa y otra a un mismo tiempo?

Esta última interpretación parece ser la más conforme con las expresiones del Santo Doctor.

Bajo «Doctrina Sagrada» debe comprenderse *todo conocimiento habido* por divina revelación, ya sea *inmediata* (fe divina, Sagrada Escritura), ya sea *mediata o virtual* (ciencia teológica o Teología tal), que en cada artículo se limitará a significar una revelación u otra, según lo exija la naturaleza de la cuestión planteada.

Así parece desprenderse de las palabras que sirven de introducción a esta primera cuestión, donde pregunta Santo Tomás de la «Sagrada Doctrina» «si es ciencia», «si es demostrativa», cuestiones que no pueden referirse más que a la Teología como ciencia, y «si debe usar de metáforas y símbolos», lo cual sólo tiene lugar en la Sagrada Escritura.

BIBLIOGRAFIA SOBRE LA INTRODUCCION A LA TEOLOGIA

BATIFFOL, *Theologia-theologi:* Ephem. Theolog. Lovan. (1928) 205ss.
CHENU, O. P. *La théologie comme science au XIIIe siècle:* Archiv. d'Hist. doctrinale et littér. du moyen-âge (1927) 31ss.
CUERVO, O. P., *La Teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto Magno:* La Ciencia Tomista, 46 (1932) 173-199.
GARDEIL, O. P., *Le donné révélé et la Théologie* p.2.ª (París 1910).
GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methodo* t.1-2 (Freiburg 1909).
— *Einführung in die «Summa Theologica» des h. Thomas* ed.2.ª (Freiburg 1928).
— *Commentatio historica in Prologum «Summae Theologicae» S. Thomae Aquinatis:* Angelicum (1926) 146-165.
— *De Theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et secundum S. Thomam Aquinatem:* Angelicum (1937) 39-60.
HEDDE, O. P., *Nécessité de la Théologie speculative ou scolastique:* Revue Tomiste, 19 (1911) 709-723.
JACOB BILZ, *Einführung in die Theologie* (Freiburg 1935).
LOZANO, O. P., *Naturaleza de la sagrada Teología:* La Ciencia Tomista (1924) 204; (1925) 26ss.
— *Vida santa y ciencia sagrada. Estudio teológico místico* p.2.ª (Salamanca 1942).
MARÍN-SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico* c.2 p.33-112.
MARTÍN, O. P., *L'objet intégral de la Théologie d'après Saint Thomas et les scolastiques:* Revue Thomiste (1912) 12-21.
PHILIPPON, O. P., *La Théologie, science supreme de la vie humaine:* Revue Thomiste, 18 (1935) 387-421.
PIROTTA, O. P., *De methodologia Theologiae scholasticae:* Ephemer. Theolog. Lovan., 6 (1929) 405-438.
RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine. Tractatus Theologicus* t.1, *Prolegomenum primum* (Salmanticae 1942) p.3-89.
SCHWALM, O. P., *Les deux Théologies: la scolastique et la positive:* Revue des Sciences Phil. et Théolog., 2 (1908) 674-703.
WYSER, O. P., *Theologie als Wissenschaft* (Salzburg-Leipzig 1938).

PRIMERA PARTE

DE LA

SUMA TEOLOGICA

DEL ANGELICO DOCTOR

SANTO TOMAS DE AQUINO

PROLOGO

Como el doctor de la verdad católica debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del Apóstol: *Como a niños en Cristo os di a beber leche, no comida,* nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes.

Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Corinth. 3,1-2: *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam;* propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido, en parte, a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y, por último, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes.

Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Atentos, pues, a remediar estos y otros inconvenientes, intentaremos, puesta la confianza en el auxilio divino, seguir el hilo de la doctrina sagrada con brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta.

Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

CUESTION 1

(In decem articulos divisa)

De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat

Cuál sea la doctrina sagrada y a qué cosas se extiende

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat.

Circa quae quaerenda sunt decem:

Primo: de necessitate huius doctrinae.

Secundo: utrum sit scientia.

Tertio: utrum sit una vel plures.

Quarto: utrum sit speculativa vel practica.

Quinto: de comparatione eius ad alias scientias.

Sexto: utrum sit sapientia.

Septimo: quid sit subiectum eius.

Octavo: utrum sit argumentativa.

Nono: utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus.

Decimo: utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda.

Para encuadrar nuestro intento dentro de algunos límites fijos se impone en primer término averiguar qué sea y a qué se extiende la doctrina sagrada.

Acerca de esta cuestión se han de averiguar diez cosas.

Primera: de la necesidad de esta doctrina.

Segunda: si es ciencia.

Tercera: si es ciencia una o múltiple.

Cuarta: si es especulativa o práctica.

Quinta: de su comparación con las otras ciencias.

Sexta: si es sabiduría.

Séptima: cuál sea su sujeto.

Octava: si utiliza el raciocinio.

Novena: si debe emplear locuciones metafóricas o simbólicas.

Décima: si los textos sagrados que utiliza pueden exponerse en varios sentidos.

ARTICULO 1

Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi [a]

Si es necesario que haya una doctrina distinta de las ciencias filosóficas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

1. Ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli 3,22: *altiora te ne quaesieris.* Sed ea quae rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur vide-

DIFICULTADES. No parece necesario que exista una doctrina distinta de las ciencias filosóficas.

1. El hombre no debe empeñarse en alcanzar lo que está por encima de su entendimiento, como se dice en el Eclesiástico: *No busques lo que está por encima de ti.* Pero lo asequible a la razón se enseña suficientemente en las disciplinas filosóficas, y, por consiguien-

[a] 2-2 q.2 a.3-4; *Sent.* 1 prol. a.1; *De verit.* q.14 a.10; *Cont. Gent.* 1,4.5.

te, parece superfluo que, aparte de éstas, haya otra doctrina.

2. No cabe más ciencia que la del ser, puesto que solamente se sabe lo verdadero, que se identifica con el ser. Ahora bien, las ciencias filosóficas tratan de todos los seres, incluso de Dios, y por ello una de las partes de la filosofía se llama teología o ciencia de Dios, como se ve por el Filósofo. Por consiguiente, no es preciso que haya otra doctrina además de las ciencias filosóficas.

POR OTRA PARTE dice el Apóstol que *toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia.* Pero la Escritura, divinamente inspirada, no pertenece a las ciencias filosóficas, que son descubrimiento de la razón humana. Luego es útil que, aparte de las ciencias filosóficas, haya otra doctrina inspirada por Dios.

RESPUESTA. Fue necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina. En primer lugar, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento, como se dice en Isaías: *Fuera de ti, ¡oh Dios!, no vio el ojo lo que preparaste para los que te aman.* Ahora bien, los hombres que han de ordenar sus actos e intenciones a un fin deben conocerlo. Por tanto, para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana.

Más aún, fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades

tur, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

2. Praeterea doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur *theologia*, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* [1]: Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur II ad Tim 3,16: *omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae 44,4: *oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata,

[1] DIDOT, l.5 c.1 n.7 (BK 1026a19): S.TH., l.6 lect.1 n.1166.

a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur.

Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur (v.25): *plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum: naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios. Luego para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina.

Por consiguiente, fue necesario que, aparte de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, hubiese una doctrina sagrada conocida por revelación.

SOLUCIONES. 1. Si bien el hombre no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe, no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto allí mismo se añade: *Te han sido mostradas muchas cosas superiores al pensamiento de los hombres,* y en éstas consiste la doctrina sagrada.

2. Lo que constituye la diversidad de las ciencias es el distinto punto de vista bajo el que se mira lo cognoscible. El astrónomo, por ejemplo, demuestra la misma conclusión que el físico, v.gr., la redondez de la tierra; pero el astrónomo lo hace empleando medios matemáticos, que prescinden de las cualidades de la materia, y el físico usa medios materiales. Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas.

ARTICULO 2

Utrum sacra doctrina sit scientia [a]

Si la doctrina sagrada es ciencia

DIFICULTADES. Parece que la doctrina sagrada no es ciencia.

1. La ciencia se basa en principios evidentes. Pero la doctrina sagrada se apoya en los artículos de fe, que no son evidentes, puesto que no todos los admiten: *No es de todos la fe,* como dice el Apóstol. Por tanto, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. No hay ciencia de lo singular. Pero la doctrina sagrada trata de cosas particulares, por ejemplo, de los hechos de Abrahán, de Isaac, de Jacob y cosas parecidas. Luego no es ciencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia.

1. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: *non enim omnium est fides,* ut dicitur II Thess 3,2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

POR OTRA PARTE, dice S. Agustín que *únicamente se atribuye a esta doctrina aquello por lo que la fe salubérrima se engendra, se nutre, se defiende y se fortalece.* Pero esto no es de la competencia de ciencia alguna más que de la sagrada. Por consiguiente, la doctrina sagrada es ciencia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *De Trinitate* [2]: *Huic scientiae attribuitur illud tantummodo, quod fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.* Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

RESPUESTA. La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas, y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en principios tomados de la geometría, y la música en los demostrados en la aritmética, y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado.

Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur: sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus: tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.

SOLUCIONES. 1. Los principios de una ciencia cualquiera, o son evidentes por sí mismos o se reducen a lo conocido en otra ciencia superior, y así son los principios de la doctrina sagrada, según hemos dicho.

2. En la doctrina sagrada se habla de cosas particulares no porque sean el objeto principal, sino porque son oportunas, bien a modo de ejemplos de vida, y así se hace también en las ciencias morales, o bien para manifestar la autoridad de los hombres por cuyo medio llegó a nosotros la revelación divina, que es el fundamento de la Escritura o doctrina sagrada.

a 2-2 q.1 a.5 ad 2; *Sent.* 1 prol. a.3 q.ª2; *De verit.* q.14 a.3 ad 3; *In Boet.* «*De Trin.*» q.2 a.2.

2 C.1: ML 42,1037.

ARTICULO 3

Utrum sacra doctrina sit una scientia [a]

Si la doctrina sagrada es ciencia una o múltiple

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia.

1. Quia secundum Philosophum in I *Poster.* [3], *una scientia est quae est unius generis subiecti.* Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Praeterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

DIFICULTADES. Parece que la doctrina sagrada, como ciencia, no tiene unidad.

1. Según el Filósofo, *es una la ciencia que se ocupa de objetos de un mismo género.* Pero la doctrina sagrada trata de Dios y de las criaturas, que no son objetos del mismo género. Luego no es ciencia una.

2. La doctrina sagrada trata de los ángeles, de los seres corpóreos y de la conducta de los hombres, cosas que pertenecen a diversas ciencias filosóficas. Por tanto, no es ciencia una.

Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia: dicitur enim Sap 10,10: *dedit illi scientiam sanctorum.*

POR OTRA PARTE, la Sagrada Escritura habla de ella como de una sola ciencia, pues dice el Sabio: *Le dio la ciencia de los santos.*

a Infra a.4; *Sent.* 1 prol. a.2.4.

3 C.28 n.1 (Bk 87a38): S.TH., lect.41 n.7.

RESPUESTA. La doctrina sagrada es ciencia una. La unidad de cualquier potencia o hábito se toma del objeto, y no del objeto material, sino de la razón formal del objeto; y así, por ejemplo, un hombre, un asno y una piedra convienen en la razón formal del color, que es el objeto de la vista. Si, pues, la doctrina sagrada considera las cosas en cuanto reveladas, como hemos dicho, todo lo que sea divinamente revelable comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia, y, por tanto, queda comprendido en la doctrina sagrada como en una sola ciencia.

SOLUCIONES. 1. La doctrina sagrada no trata por igual de Dios y de las criaturas, sino propiamente de Dios, y de las criaturas en cuanto están ordenadas a Dios como a su principio y fin, y esto no impide la unidad de la ciencia.

2. No hay inconveniente en que las potencias o hábitos inferiores se diversifiquen respecto a objetos distintos, cuyo conjunto forma el objeto único de una potencia o hábito superior, ya que ésta ve su objeto desde un punto de mira más universal. Por ejemplo, así como el objeto del sentido común es lo sensible, que alcanza lo mismo a lo que se ve que a lo que se oye, y por esto el sentido común, que es una sola potencia, se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos, así también cuanto se estudia en las diversas ciencias filosóficas puede, sin menoscabo de su unidad, considerarlo la doctrina sagrada desde un solo punto de mira, esto es, el de poder ser revelado por Dios, y de este modo la doctrina sagrada viene a ser como un trasunto de la ciencia divina, que, no obstante ser una y simple, lo abarca todo.

Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti: puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est (a.1 ad 2), omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori: quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile: unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.

ARTICULO 4

Utrum sacra doctrina sit scientia practica [a]

Si la doctrina sagrada es ciencia práctica

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica.

1. *Finis* enim *practicae est operatio*, secundum Philosophum in II *Metaphys.* [1]. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iac 1,22: *estote factores verbi, et non auditores tantum.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Praeterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est (a.3 ad 2), una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit.

Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit se-

DIFICULTADES. Parece que la doctrina sagrada es ciencia práctica.

1. Según el Filósofo, *el fin de la práctica es la acción.* Pues bien, la doctrina sagrada se ordena a la acción, según el apóstol Santiago: *Practicad la ley y no os limitéis a oírla.* Luego la doctrina sagrada es ciencia práctica.

2. La doctrina sagrada se divide en Ley antigua y nueva. Pero la ley pertenece a la ciencia moral, que es ciencia práctica. Luego la doctrina sagrada es ciencia práctica.

POR OTRA PARTE, toda ciencia práctica trata de las cosas que el hombre puede hacer, como la ciencia moral, que trata de los actos humanos, y la arquitectónica, de los edificios. Pero la ciencia sagrada trata principalmente de Dios, que no es hechura, sino hacedor del hombre. Por consiguiente, no es ciencia práctica, sino más bien especulativa.

RESPUESTA. Hemos visto ya que la doctrina sagrada, sin perder su unidad, se extiende a lo que pertenece a diversas ciencias filosóficas en virtud de la razón formal con que lo considera, esto es, la de ser cognoscible por luz divina. Por tanto, aunque unas ciencias filosóficas sean especulativas y otras prácticas, la doctrina sagrada abarca unas y otras, a la manera como Dios, con la misma ciencia, se conoce a sí mismos y las cosas que hace.

Es, sin embargo, más especulativa que práctica, porque trata de las cosas divinas con preferencia a los actos humanos, de los que sólo se ocupa en

[a] *Sent.* 1 prol. a.3 q.ª1.
[1] DID., I *a* c.1 n.4 (BK 993b21): S.TH., lect.2 n.390.

cuanto que por ellos se encamina el hombre al perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste su felicidad eterna.

Y de aquí se deduce la respuesta a las dificultades.

cundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 5

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis [a]

Si la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias

DIFICULTADES. Parece que la doctrina sagrada no es superior a las otras ciencias.

1. La superioridad de una ciencia consiste en su certeza. Pero como otras ciencias tienen principios indudables, parecen más ciertas que la sagrada, cuyos principios, los artículos de fe, están sujetos a dudas. Luego parece haber ciencias superiores a la doctrina sagrada.

2. Corresponde a las ciencias inferiores tomar sus principios de las superiores, como la música de la aritmética. Pues bien, la doctrina sagrada toma algo de las disciplinas filosóficas, como atestigua San Jerónimo, refiriéndose a los antiguos doctores, de los cuales dice que *de tal modo sembraron sus libros de citas y pensamientos de los antiguos filósofos, que no sabes qué admirar más, si la erudición profana o el conocimiento de las Escrituras.* Luego la ciencia sagrada es inferior a otras ciencias.

POR OTRA PARTE, a las otras ciencias se las llama servidoras de ésta, según leemos en los Proverbios: *Envió a sus siervas a llamar desde el castillo.*

RESPUESTA. Puesto que esta ciencia es en parte especulativa y en parte práctica, sobrepuja a todas las demás ciencias, sean especulativas o prácticas. Se dice que una ciencia especulativa es superior a otra o en atención a su certeza

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis.

1. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.

2. Praeterea, inferioris scientiae est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis: dicit enim Hieronymus in epistola *Ad Magnum Oratorem urbis Romae* [5], quod doctores antiqui *intantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum.* Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius, Prov 9,3: *misit ancillas suas vocare ad arcem.*

Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum

a 1-2 q.66 a.5 ad 3; *Sent.* 1 prol. a.1; *Cont. Gent.* 2,4.

5 *Epist.* 70: ML 22,668.

enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, qua potest errare: haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt: aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur.

Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari: nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui *se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis,* sicut dicitur in II *Metaphys.* [6] Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI *De animalibus* [7].

Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest ali-

o a la dignidad de su materia. Pues bien, por ambos conceptos excede la doctrina sagrada a las otras ciencias especulativas. En cuanto a la certeza, porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, que es falible, mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse. En cuanto a la dignidad de la materia, porque ésta trata principalmente de cosas que por su elevación sobrepujan la capacidad del entendimiento, y, en cambio, las otras ciencias sólo estudian lo que el entendimiento señorea.

Entre las ciencias prácticas es la más noble la que se ordena a un fin más elevado, y así la ciencia civil es superior a la militar, porque el bien del ejército se ordena al de la ciudad. Ahora bien, el fin de esta doctrina en su aspecto práctico es la felicidad eterna, a la cual todas las otras ciencias prácticas están subordinadas como a su último fin. Por donde se ve que en todos los aspectos es superior a las demás ciencias.

SOLUCIONES. 1. No hay inconveniente en que lo que es más cierto por su naturaleza lo sea menos respecto a nosotros, debido a la flaqueza de nuestro entendimiento, que, como dice el Filósofo, *se comporta, a la vista de las cosas más claras de la naturaleza, como el ojo de la lechuza frente a los rayos del sol;* y de aquí que las dudas que ocurren acerca de algunos artículos de fe no son debidas a la incertidumbre del objeto, sino a la debilidad del entendimiento humano. Y esto no obstante, el escaso conocimiento que podemos alcanzar de cosas tan altas es más de desear que el conocimiento indudable que tenemos de las cosas ínfimas, como asimismo dice Aristóteles.

2. Puede esta ciencia tomar algo de las disciplinas filosóficas, no porque

6 DID., I *a* c.1 n.2 (BK 993b9): S.TH., lect.1 n.282.

7 *De part. anim.* 1.1 c.5 (BK 644b31).

forzosamente lo necesite, sino para mejor explicar lo que en ella se enseña, ya que no toma sus principios de las otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación. Pero, no obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes, cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que emplean las auxiliares, y así la ciencia civil utiliza la militar. Pero la ciencia sagrada no lo hace porque haya en ella defecto o insuficiencia alguna, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia enseña.

quid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

ARTICULO 6

Utrum haec doctrina sit sapientia [a]

Si esta doctrina es sabiduría

DIFICULTADES. Parece que esta doctrina no es sabiduría.

1. Ninguna doctrina que reciba sus principios de fuera es digna del nombre sabiduría, pues *al sabio compete ordenar y no ser mandado.* Pero, según hemos dicho, esta doctrina toma sus principios de otra parte. Luego no es sabiduría.

2. A la sabiduría corresponde demostrar los principios de las otras ciencias, y por esto la llama el Filósofo *cabeza de las ciencias.* Pero esta doctrina no demuestra los principios de las demás ciencias. Luego no es sabiduría.

3. Esta doctrina es un saber que se consigue por el estudio, y, en cambio, la sabiduría es infusa, y por ello se cuenta entre los dones del Espíritu Santo, como se lee en Isaías. Luego no es sabiduría.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit sapientia.

1. Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae: quia *sapientis est ordinare, et non ordinari* (I *Metaphys.*[8]). Sed haec doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (a.2). Ergo haec doctrina non est sapientia.

2. Praeterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum: unde *ut caput* dicitur scientiarum, ut VI *Ethic.*[9] patet. Sed haec doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur, ut patet Isaiae 11,2. Ergo haec doctrina non est sapientia.

[a] *Sent.* 1 prol. a.3 q.ª1.3; 2 prol. princ.; *Cont. Gent.* 2,4.
[8] C.2 n.3 (BK 982a18): S.TH., lect.2 n.42.
[9] C.7 n.3 (BK 1141a20): S.TH., lect.6 n.1184.

Sed contra est quod dicitur Deut 4,6, in principio legis: *haec est nostra sapientia et intellectus coram populis.*

POR OTRA PARTE, se dice en el Deuteronomio, al principio de la ley: *Esta es nuestra sabiduría y entendimiento ante los pueblos.*

Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides: unde dicitur I Cor 3,10: *ut sapiens architector fundamentum posui.* Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem: unde dicitur Prov 10,23: *sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur: unde et sapientia dicitur esse *divinorum cognitio,* ut patet per Augustinum, XII *De Trinitate*[10]. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom 1,19: *quod notum est Dei, manifestum est illis);* sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

RESPUESTA. Esta doctrina es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas, y no sólo en algún orden, sino en absoluto. Puesto que la función del sabio es ordenar y juzgar, y el juicio acerca de lo inferior se forma recurriendo a causas más elevadas, en cada género de conocimientos se denomina sabio al que juzga con arreglo a la causa suprema de aquel género: por ejemplo, en el arte de la edificación, al artífice que dispone los planos del edificio se le llama sabio o arquitecto respecto a los artesanos inferiores, que labran la madera o pulimentan la piedra; y por esto dice el Apóstol: *Como sabio arquitecto, puse los cimientos.* Además, en los asuntos de la vida humana se llama sabio al prudente, por cuanto ordena los actos humanos al debido fin; y por esto se dice en los Proverbios: *La sabiduría para el varón es la prudencia.* Por tanto, el que estudia la causa absolutamente primera de todo el universo, que es Dios, es el sabio por excelencia, y por esto se dice que sabiduría es *la ciencia de las cosas divinas.* Ahora bien, la doctrina sagrada se ocupa de Dios precisamente en cuanto que es causa suprema, y no sólo en cuanto a aquello que de El puede conocerse por las criaturas (y que conocieron los filósofos, como dice el Apóstol: *Lo cognoscible de Dios les es manifiesto),* sino también en cuanto a lo que sólo El puede conocer de sí mismo y comunicar a otros por revelación. Por consiguiente, la doctrina sagrada es la sabiduría por excelencia.

[10] C.14: ML 42,1009.

SOLUCIONES. 1. La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna ciencia humana, sino de la ciencia divina, de la que asimismo, en cuanto sabiduría suprema, toman su orden todos nuestros conocimientos.

2. Los principios de las otras ciencias o son evidentes por sí mismos, y, por tanto, no se pueden demostrar, o se demuestran por discurso natural en otra ciencia; pero el conocimiento propio de esta ciencia es el obtenido por revelación y no el forjado por natural discurso. Por tanto, su misión no es demostrar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgar de ellas. Así, pues, condena como falso cuanto en las demás ciencias sea incompatible con su verdad, y por esto dice el Apóstol: *Destruyendo consejos y toda altanería que se alce contra la ciencia de Dios.*

3. Puesto que al sabio pertenece juzgar, la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación o instinto, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; y por esto dice Aristóteles que el virtuoso es regla y medida de los actos humanos. La otra es por modo de conocimiento, y así el perito en la ciencia moral puede juzgar de los actos virtuosos, aunque no posea la virtud. Pues bien, el primer modo de juzgar corresponde a aquella sabiduría, que se cuenta entre los dones del Espíritu Santo, de la que dice el Apóstol: *El hombre espiritual lo juzga todo,* y asimismo dice Dionisio: *Es docto Hieroteo, no sólo porque sabe, sino, además, porque experimenta lo divino.* El segundo modo de juzgar es el que pertenece a la doctrina en cuanto que se adquiere por el estudio, si bien tomando siempre sus principios de la revelación.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana: sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem: non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis: quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum: unde dicitur II Cor 10,4 sq.: *consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur: unde et in X *Ethic.* [11] dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud I Cor 2,15: *spiritualis homo iudicat omnia,* etc.: et Dionysius dicit, 2 cap. *De divinis nominibus* [12]: *Hierotheus doctus est non solum dicens, sed et patiens divina.* Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur.

[11] C.5 n.10 (BK 1176a17): S.TH., lect.8.—Vide etiam 3 c.6 (BK 1113a32): S.T.H., lect.10 n.494.
[12] § 9: MG 3,648; S.TH., lect.4.

ARTICULO 7

Utrum Deus sit subiectum huius scientiae [a]

Si el sujeto de esta ciencia es Dios

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae.

1. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto *quid est,* secundum Philosophum in I *Poster.* [13] Sed haec scientia non supponit de Deo *quid est:* dicit enim Damascenus [14]: *in Deo quid est, dicere impossibile est.* Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

2. Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

Sed contra, illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim *theologia,* quasi *sermo de Deo.* Ergo Deus est subiectum huius scientiae.

Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum

DIFICULTADES. Parece que el sujeto de esta ciencia no es Dios.

1. Dice el Filósofo que toda ciencia debe saber *qué es* su sujeto, o sea conocer su naturaleza. Pero ésta no sabe *qué es* Dios, pues, como dice el Damasceno, *es imposible decir de Dios qué es.* Luego Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2. Cuanto en una ciencia se trata está incluido en su sujeto. Pero en la Escritura Sagrada se trata de muchas cosas distintas de Dios, v.gr., de las criaturas y de los actos humanos. Luego no es Dios sujeto de esta ciencia.

POR OTRA PARTE, el sujeto de una ciencia es aquello de lo cual en ella principalmente se trata. Pues bien, en ésta se trata principalmente de Dios, y por esto se llama teología, como si dijéramos, *discurso sobre Dios.* Por consiguiente, su sujeto es Dios.

RESPUESTA. El sujeto de esta ciencia es Dios [1]. El sujeto de una ciencia tiene con ella la misma relación que los objetos con sus respectivas facultades o hábitos. Propiamente hablando, el objeto de una potencia o hábito

[a] Supra a.3 ad 1; *Sent.* 1 prol. a.6; *In Boet. «De Trin.»* q.5 a.4.
[13] C.1 n.4 (BK 71a13): S.TH., lect.2 n.2-7.
[14] *De fide orth.* lect.1 c.4: MG 94,800.

[1] Véase, para esta serie de notas entre corchetes, el *Apéndice I: Notas complementarias.*

es aquello por lo cual las cosas dicen relación a tal potencia o hábito como el hombre y la piedra dicen relación a la vista por el color, y de aquí que lo coloreado sea el objeto propio de la vista. Pues bien, como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, síguese que el sujeto de esta ciencia es Dios.—Esto mismo se prueba por la naturaleza de los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y la fe tiene por objeto a Dios, ya que uno mismo es el objeto de los principios y el de toda la ciencia, puesto que toda ciencia está contenida virtualmente en sus principios.

Hay, sin embargo, quienes, en vista de las materias que trata y no del punto de mira bajo el que las estudia, le han asignado muy diversos objetos, y así para unos serían cosas y signos; para otros, la obra de la redención; para otros, el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros. Ciertamente que la ciencia sagrada trata de todas esas cosas, pero lo hace en orden a Dios.

SOLUCIONES. 1. Si bien no podemos saber de Dios *qué cosa es*, no obstante, para estudiar lo que en esta doctrina se dice de Dios, empleamos sus obras, bien sean de naturaleza o de gracia, en lugar de definición, cosa que, por lo demás, se hace en algunas ciencias filosóficas, en las que, tomando los efectos como definición de las causas, se demuestra algo de la naturaleza de las causas por sus efectos.

2. Todo cuanto se estudia en la doctrina sagrada está comprendido en Dios, aunque no como partes, especies o accidentes, sino en cuanto que de algún modo está ordenado a El.

alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. — Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo: idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae: vel res et signa [15]; vel opera reparationis [16]; vel totum Christum, idest caput et membra [17]. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire *quid est*, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur: sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae.

Ad secundum dicendum quod omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo: non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

[15] PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* 1 d.1 c.1; cf. AUGUST., *De doct. christ.* l.1 c.2: ML 34,19.
[16] HUGO DE S. VICTORE, *De sacram.* prol. c.2: ML 176,183.
[17] Cf. Glossam LOMBARDI, *In Psalm.* praefatio: ML 191,59.

ARTICULO 8

Utrum haec doctrina sit argumentativa [a]

Si esta doctrina emplea argumentos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit argumentativa.

1. Dicit enim Ambrosius in libro I *De fide catholica* [18]: *tolle argumenta, ubi fides quaeritur*. Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur: unde dicitur Io 20,31: *haec scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Praeterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati: nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium [19]. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini: quia secundum Gregorium in homilia [20], *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Titum 1,9: de episcopo: *amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*.

Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sic-

DIFICULTADES. Parece que esta doctrina no debe emplear argumentos.

1. Dice San Ambrosio: *Suprime los argumentos donde se busca la fe*. Pero lo que principalmente se busca con esta doctrina es la fe, y por ello dice San Juan: *Estas cosas han sido escritas para que creáis*. Luego la doctrina sagrada no debe emplear razonamientos.

2. Cuando se emplean argumentos, o se basan en la razón, o en alguna autoridad. Apoyarse en la autoridad no parece digno de la nobleza de esta ciencia, pues el argumento basado en autoridad es debilísimo, según Boecio. Tampoco parece congruente con su fin apoyarse en la razón, porque, según San Gregorio, *no tiene mérito la fe donde la razón suministra pruebas*. Por consiguiente, la doctrina sagrada no debe emplear argumentos.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol, hablando del obispo, *que se ajuste a la que, según la doctrina, es palabra fiel, para que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los que contradicen*.

RESPUESTA. Así como las otras ciencias no argumentan para demostrar sus principios, sino que, basadas en ellos, discurren para demostrar otras verdades que hay en ellas, así tampoco ésta emplea argumentos para demostrar los suyos, que son los artículos de fe, sino que, partiendo de ellos, procede a demostrar otras cosas, como lo hace el Apóstol, el cual, apoyado en la resu-

[a] 2-2 q.1 a.5 ad 2; *Sent.* 1 prol. a.5; *Cont. Gent.* 1,9; *In Boet.* «*De Trin.*» q.2 a.3; *Quodl.* 4 q.9 a.3.
[18] C.13: ML 16,570.
[19] Vide l.6 *In Top. Cicer.*: ML 64,1166; *De differ. Top.* l.3: ML 64,1199.
[20] *In Evang.* hom.26: ML 76,1197.

rrección de Cristo, discurre para probar la resurrección de todos nosotros.

Pero adviértase que, en las ciencias filosóficas, las inferiores no sólo no prueban sus principios, sino que tampoco discuten con quienes los niegan, dejando esto a cargo de otra ciencia superior, y, en cambio, la suprema entre ellas, la metafísica, mantiene controversia con el que niega sus principios, siempre que el adversario admita algo, puesto que, si nada admite, no queda medio de discutir con él; no obstante lo cual, se pueden resolver sus objeciones. Así, pues, como la ciencia sagrada no tiene superior a ella, discute también con quienes niegan sus principios; y si el adversario admite algo de la divina revelación, lo hace argumentando; y por eso empleamos la autoridad de la sagrada doctrina para argüir contra los herejes y utilizamos un artículo de la fe contra los que niegan otro. Claro está que, si el adversario no cree cosa alguna de lo revelado por Dios, no quedan medios para hacerle ver con razones los artículos de fe; pero sí los hay para resolver sus objeciones en caso de que las ponga, porque, asentada como está la fe en la verdad infalible y siendo imposible demostrar lo que es opuesto a la verdad, es evidente que las pruebas aducidas contra lo que es de fe no son demostraciones, sino argumentos que tienen solución.

Soluciones. 1. Si bien los razonamientos del ingenio humano no alcanzan a demostrar las verdades de fe, sin embargo, de los artículos revelados deduce esta doctrina otras verdades, según hemos dicho.

2. Lo que mejor cuadra a esta doctrina es argüir por vía de autoridad, debido a que, como sus principios se toman de la revelación, es necesario creer en la autoridad de aquellos a quienes la revelación se hizo. Mas no por esto sufre menoscabo su autoridad, porque, si bien el argumento apoyado en una autoridad que tiene por base

ut Apostolus, I ad Cor 15,12 sq., ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae: suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit: si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia: argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae: nam

licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.

Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit, II ad Cor 10,5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, Actuum 17,28, inducit verbum Arati dicens: *sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus.*

Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum [21]: *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.*

[21] *Epist.* 82 c.1 n.3: ML 33,277.

la razón humana es debilísimo, es eficacísimo el que se apoya en una autoridad fundada en la revelación divina.

Y, sin embargo, la doctrina sagrada utiliza también la razón humana, no ciertamente para demostrar el dogma, lo cual suprimiría el mérito de la fe, sino para esclarecer otras cosas que esta ciencia enseña; pues como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad; y por esto dice el Apóstol: *Reduciendo a cautividad todo pensamiento en obsequio de Cristo;* y de aquí viene que la doctrina sagrada utilice también la autoridad de los filósofos en lo que por natural esfuerzo alcanzaron de la verdad; y así San Pablo cita esta frase de Arato: *Como dijeron algunos de vuestros poetas, somos raza divina.*

Adviértase, sin embargo, que la doctrina sagrada utiliza estas autoridades como argumentos extraños y probables: las de la Escritura, como argumentos propios y decisivos, y las de los otros doctores de la Iglesia, como argumentos propios, pero sólo probables, pues nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los apóstoles y profetas que escribieron los libros canónicos, y no en revelaciones que hayan podido hacerse a otros doctores. Por esto dice San Agustín: *Sólo a los libros de la Escritura llamados canónicos aprendí yo a conceder la prerrogativa de creer firmísimamente que ninguno de sus autores erró en lo que escribió. Los otros libros los leo con tal disposición, que, sea cual fuere la ciencia y autoridad de sus autores, no por ello me muevo a tener por cierto lo que ellos pensaron o escribieron* [2].

ARTICULO 9

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris [a]

Si la Sagrada Escritura debe usar de metáforas

DIFICULTADES. Parece que la Sagrada Escritura no debe usar de metáforas.

1. Parece indigno de esta ciencia, que es, como queda dicho, la suprema entre todas, usar lo que es propio de la ciencia ínfima. Pues emplear imágenes y figuras es propio de la poesía, que ocupa el ínfimo lugar entre todas las ciencias. Luego no es conveniente que la Escritura use de tales imágenes.

2. Esta doctrina parece estar destinada al esclarecimiento de la verdad, y por ello en el Eclesiástico se promete recompensa a sus cultivadores: *Los que me explican tendrán la vida eterna.* Pero con las imágenes se oculta la verdad. Por consiguiente, la doctrina sagrada no debiera proponerla bajo imágenes de cosas corpóreas.

3. Cuanto más noble es una criatura, tanto más se acerca a la semejanza con Dios. Si, pues, se toma alguna criatura para representar a Dios, al menos deberían escogerse las más elevadas y no las ínfimas, cosa que con frecuencia hallamos en las Sagradas Escrituras.

POR OTRA PARTE, se dice en Oseas: *Yo multipliqué mis visiones y propuse semejanzas por los profetas.* Pero proponer algo con imágenes es metáfora. Luego a la doctrina sagrada compete usar de metáforas.

RESPUESTA. Es conveniente que la Sagrada Escritura proponga lo divino

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris.

1. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est (a.5). Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiae.

2. Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: unde et manifestatoribus eius praemium promittitur. Eccli 24,31: *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee 12,10: *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae di-

[a] *Sent.* 1 prol. a.5; d.34 q.3 a.1-2; *Cont. Gent.* 3,119; *In Boet.* «*De Trin.*» q.2 a.4.

vina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, I cap. *Caelestis hierarchiae* [22]: *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.*

Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom 1,14: *sapientibus et insipientibus debitor sum*), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius (ib.), sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium, de

y espiritual utilizando imágenes corpóreas. Dios provee a todas las cosas como conviene a su naturaleza. Lo natural del entendimiento humano es llegar a lo inteligible por medio de lo sensible, ya que todos nuestros conocimientos empiezan en los sentidos. Así, pues, es conveniente que la Escritura Sagrada nos proponga las cosas espirituales envueltas en imágenes de cosas corpóreas, y esto es lo que dice Dionisio: *Sería imposible que el rayo de la luz divina brillase para nosotros si no fuese amortiguado con variedad de velos sagrados.*

Además, como la Sagrada Escritura se hizo para todos, según aquello del Apóstol: *Soy deudor de sabios e ignorantes,* fue conveniente que propusiese lo espiritual en forma de imágenes, para que siquiera de este modo lo alcanzasen los rudos, incapaces de elevarse por sí mismos al conocimiento de lo inteligible.

SOLUCIONES. 1. El arte poético usa de las metáforas por lo que tienen de plásticas, y las representaciones plásticas producen naturalmente deleite. Pero la doctrina sagrada usa de ellas por necesidad y utilidad, según hemos dicho.

2. El rayo de la divina revelación no queda extinguido por las figuras sensibles en que se envuelve, como dice Dionisio, sino que su verdad se transparenta en forma que no consiente a las inteligencias agraciadas con la revelación estancarse en las imágenes, antes bien las eleva al conocimiento de las cosas inteligibles, de suerte que por su medio llegue la revelación al conocimiento de los demás; y por esto, lo que en un lugar de la Escritura se dice bajo metáforas, se propone en otro con mayor claridad. Incluso es útil hasta la misma obscuridad de las figuras: por un lado, para ejercitar el ingenio de los estudiosos, y por otro, para substraerlas a las burlas de los infieles, de

[22] § 2: MG 3,121.

quienes se dice en el Evangelio: *No deis lo santo a los perros.*

3. Como dice Dionisio, es más conveniente que la Sagrada Escritura proponga lo divino bajo la figura de cuerpos viles que de cuerpos nobles, y esto por tres motivos. Primero, porque así se previene mejor al hombre contra el error, pues todos comprenden que tales figuras no se aplican a Dios con propiedad, y, en cambio, podrían dudarlo si se describiese lo divino con imágenes de cuerpos nobles; y más que a nadie sucedería esto a los que no conciben cosa superior a los cuerpos.—Segundo, porque este modo está más en conformidad con el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, ya que con más facilidad vemos lo que Dios no es que lo que es, y por esto las imágenes más alejadas de Dios nos dan mejor a entender que está por encima de cuanto pensamos y decimos de El.—Tercero, porque así lo divino se recata mejor de los indignos.

quibus dicitur, Mt 7,6: *nolite sanctum dare canibus.*

Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. 2 *Cael. hier.* [23], magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt.—Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus.—Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

ARTICULO 10

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus [a]

Si un mismo texto de la Sagrada Escritura tiene varios sentidos [3]

DIFICULTADES. No parece conveniente que un mismo texto de la Sagrada Escritura tenga varios sentidos, como son: el *histórico* (o literal), el *alegórico*, el *tropológico* (o moral) y el *anagógico*.

1. La multiplicidad de sentidos de un mismo texto engendra confusión, produce decepción y quita firmeza al raciocinio, y por esto no tiene valor la argumentación fundada en proposiciones de varios sentidos, y en ellas estriban algunas de las falacias. Si, pues, la Escritura ha de tener eficacia para

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera, non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus.

1. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sancta autem Scriptura

[23] § 2: MG 3,136.

[a] *Sent.* 1 prol. a.5; 4 d.21 q.1 a.2 q.ª1 ad 3; *De pot.* q.4 a.1; *Quodl.* 3 q.14 a.1; 7 q.6 per tot.; *Ad Gal.* c.4 lect.7.

debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Praeterea, Augustinus dicit in libro *De utilitate credendi* [24], quod *Scriptura quae Testamentum Vetus vocatur, quadrifariam traditur:* scilicet, *secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.

3. Praeterea, praeter praedictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XX *Moralium* [25]: *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus, ad Heb 7,19: lex vetus figura est novae legis: et

dar a conocer la verdad sin subterfugios, un mismo texto no debe tener varios sentidos.

2. Dice San Agustín que *la Escritura llamada Antiguo Testamento se explica en cuatro sentidos,* a saber: *el histórico, el etiológico, el analógico y el alegórico.* Pero estos cuatro sentidos parecen del todo distintos de aquellos otros cuatro. Luego no es conveniente explicar un mismo texto de la Sagrada Escritura según los cuatro sentidos antedichos.

3. Además de aquellos cuatro sentidos, tenemos el parabólico, que no figura entre ellos.

POR OTRA PARTE, dice San Gregorio que *la Sagrada Escritura está por encima de todas las ciencias por su manera de hablar, pues con una misma expresión refiere el hecho y descubre el misterio.*

RESPUESTA. El autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual puede no sólo acomodar las palabras a lo que quiere decir (que esto pueden hacerlo los hombres), sino también las cosas mismas. Por tanto, así como en todas las ciencias la palabra significa alguna cosa, lo propio de esta ciencia es que las cosas significadas por las palabras signifiquen algo a su vez. Así, pues, la primera acepción en que se toma la palabra, que es la de significar alguna cosa, pertenece al primer sentido, llamado histórico o literal, y lo que, a su vez, significa la cosa expresada por la palabra llámase sentido espiritual, que se apoya en el literal y lo supone.

Por su parte, el sentido espiritual admite tres subdivisiones. La antigua Ley, según dice el Apóstol, es figura de la nueva, y ésta, como dice Dioni-

[24] C.3 n.5: ML 42,68.

[25] C.1 n.1: ML 76,135.

sio, lo es de la gloria futura; y en la nueva Ley, lo que se cumplió en la Cabeza es figura de lo que nosotros debemos hacer. Así, pues, en cuanto el contenido de la antigua Ley es figura de lo que contiene la nueva, tenemos el sentido alegórico; en cuanto que lo cumplido en Cristo o en lo que a Cristo representa es signo de lo que nosotros debemos hacer, tenemos el sentido moral, y en cuanto significa lo que hay en la gloria, el sentido anagógico.

Sin embargo, como el sentido literal es el que se propone el autor, y el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que todo lo entiende simultáneamente, no hay inconveniente en que, como dice San Agustín, un mismo texto de la Sagrada Escritura tenga varios sentidos.

SOLUCIONES. 1. La multiplicidad de sentidos escriturarios no produce equívocos ni ambigüedades, porque, como hemos advertido, no se multiplican los sentidos debido a que una misma palabra signifique muchas cosas, sino debido a que las cosas significadas por las palabras pueden ser signos de otras. Nada, pues, de esto engendra confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se apoyan en el literal, y éste, y no lo que se dice por alegoría, es el que suministra argumentos, como dice San Agustín. Sin embargo, no por esto se desperdicia cosa alguna de la Sagrada Escritura, porque nada de lo necesario para la fe hay en el sentido espiritual que no se consigne en alguna parte claramente en sentido literal.

ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia* [26], est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteri legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus.

Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII *Confessionum* [27], si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis: quia, sicut iam dictum est (in c), sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam [28]. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

[26] C.5 § 2: MG 3,501. Cf. *De cael. hier.* c.1: MG 3,376.
[27] C.21 n.42: ML 32,844. Cf. *De Gen. ad lit.* 1 c.19: ML 34,260.
[28] *Epist.* 93 *Ad Vincent.* c.8: ML 33,334.

Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit [29], cum simpliciter aliquid proponitur: aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Mt 19,8: analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum *Sententiarum* [30] solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

2. De los cuatro sentidos agustinianos, tres, historia, etiología y analogía, pertenecen al sentido literal; pues, como el mismo San Agustín explica, entiéndese por historia cuando sencillamente se enuncia alguna cosa; por etiología, cuando se asigna la causa de lo que se dice, por ejemplo, cuando el Señor manifestó el motivo por que Moisés concedió licencia a los judíos para repudiar a sus esposas, que fue la dureza de sus corazones; y hay analogía cuando se explica cómo la verdad de un texto no se opone a la de otro. El otro sentido agustiniano, esto es, el alegórico, equivale a los tres sentidos espirituales, y algo parecido hizo también Hugo de San Víctor, que en el libro tercero de sus *Sentencias* pone solamente tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico, porque en el alegórico se incluye el anagógico.

3. El sentido parabólico está contenido en el literal, porque las palabras pueden tener un significado propio y otro figurado, y en este caso, el sentido literal no es la figura, sino lo figurado; y así, cuando la Sagrada Escritura habla del brazo de Dios, el sentido literal no es que Dios tenga semejante miembro corpóreo, sino lo que este miembro significa, o sea la potencia operativa. Por donde se ve que el sentido literal de la Sagrada Escritura nunca puede ser falso.

[29] L.c. in arg.
[30] *De Scripturis et Scriptoribus sacris* c.3: ML 175,11. Cf. prol. l.1 *De sacram* c.4: ML 176,184.

INTRODUCCION A LA CUESTION 2

DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Acerca de la existencia de Dios, Santo Tomás estudia los tres siguientes problemas:

1.º Si la existencia de Dios es una verdad de *evidencia inmediata* (a.1).

2.º Si, por lo menos, es una *verdad demostrable* (a.2).

3.º Cómo se demuestra la existencia de Dios (a.3).

Una verdad puede ser conocida por *vía de evidencia,* ya por evidencia inmediata, ya por demostración (evidencia mediata), o *por vía de fe* (divina o humana).

Al plantear el problema del conocimiento de la existencia de Dios, el Doctor Angélico se pregunta en primer término si la existencia de Dios es una verdad *evidente en sí misma,* que se manifieste a nuestra inteligencia por la sola aprehensión de sus términos: *Dios* y *existir.* Si es una verdad inmediata, no habrá lugar para la demostración ni tampoco para la fe humana o divina de la misma.

Pero si se resuelve en sentido negativo este primer problema, surge espontáneamente otro nuevo: entonces la existencia de Dios o es absolutamente incognoscible, o es cognoscible exclusivamente por vía de fe y de tradición, o es racionalmente demostrable. Si se responde que la existencia de Dios es racionalmente demostrable, se plantea un tercer y último problema: ¿cuál o cuáles son las pruebas para demostrar la existencia de Dios?

La doctrina de Santo Tomás, expuesta a lo largo de estos tres artículos, es que la existencia de Dios no es por sí misma evidente, pero que puede ser racionalmente demostrada *a posteriori* por sus efectos, partiendo de cinco distintos aspectos del ser creado y contingente, que constituyen cinco caminos o vías para llegar de la criatura al Creador.

I. Principales herejías y errores de la existencia de Dios

Cuatro son los principales errores que ha habido acerca de la existencia de Dios y su cognoscibilidad: el *ontologismo,* el *tradicionalismo,* el *agnosticismo* y el *ateísmo.*

Los ontologistas sostienen que nuestro entendimiento conoce inmediatamente a Dios y, en El y por El, todas las demás cosas. Para ellos la existencia de Dios es una verdad inmediata y evidente.

Los tradicionalistas suponen que la razón del hombre quedó tan debilitada por el pecado original, que es impotente para demostrar de modo cierto y seguro la existencia de Dios. Esta verdad sólo por vía de tradición, basada en una revelación primitiva, nos puede constar ciertamente. Luego la existencia de Dios no es naturalmente demostrable, al menos, de modo cierto (carencia de medio subjetivo).

Los agnosticistas, negando la objetividad del principio de causalidad, rechazan lógicamente todo nexo y dependencia entre Dios y el mundo, y, en consecuencia, colocan a la razón humana en una condición de absoluta impotencia para demostrar la existencia de Dios por las cosas creadas. La existencia de Dios es absolutamente incognoscible para la razón humana (carencia de medio objetivo).

Los ateístas van aún más lejos al negar no sólo la cognoscibilidad, sino la misma existencia de Dios.

II. Doctrina explícita y formal de la revelación de la existencia de Dios

A) CONTRA EL ONTOLOGISMO, que sostiene la evidencia inmediata de la existencia de Dios.

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—La Sagrada Escritura enseña que ningún mortal puede ver naturalmente a Dios en sí mismo, sino tan sólo por el espejo de las criaturas. «No me verá hombre ninguno sin morir» (Ex 33,20). «Nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo habrá querido revelarlo» (Mt 11,27). «A Dios nadie le ha visto jamás» (Io 1,18). «Al presente no vemos a Dios sino como en un espejo y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara» (1 Cor 13,12). «El solo es inmortal por esencia y habita en una luz inaccesible: a quien ninguno de los hombres ha visto ni tampoco puede ver» (1 Tim 6,16).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—La Iglesia, por medio del Santo Oficio, ha proscrito en dos distintas ocasiones—18 de septiembre de 1861 y 14 de diciembre de 1887—la tesis ontologista de que el alma humana conoce directa e inmediatamente a Dios y, en El y por El, todas las demás cosas (D 1659 1662 1891 1927).

B) CONTRA EL TRADICIONALISMO Y EL AGNOSTICISMO, que niegan la demostrabilidad racional de la existencia de Dios.

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y que por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es su fuente, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice, sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo.

Pues si, seducidos por su hermosura, los tuvieron por dioses, debieron reconocer cuán mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza, quien hizo todas estas cosas.

Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su Creador. Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento, se llega a conocer el Hacedor de éstas.

Pero sobre éstos no cae tan gran reproche, pues yerran tal vez por aventura, buscando realmente a Dios y queriendo hallarle. Y ocupados en la investigación de sus obras, y a la vista de ellas, se persuaden de la hermosura de lo que ven.

Aunque no son excusables. Porque si pueden alcanzar tanta ciencia

y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?» (Sap 13,1-9).

«Lo cognoscible de Dios les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se alcanzan a conocer por las criaturas. De manera que son inexcusables por cuanto conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón y, alardeando de sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible y de aves, cuadrúpedos y reptiles» (Rom 1,19-23).

2.º *Doctrina de la Iglesia.—Luis Bautain* fue obligado a suscribir en 8 de septiembre de 1840 la siguiente proposición: «El discurso natural puede demostrar con certeza la existencia de Dios, la infinitud de sus perfeccionamientos» (D 1622).

El tradicionalista *Ag. Bonnetty*, a propuesta de la Sagrada Congregación del Indice, suscribió, en 15 de junio de 1855, esta proposición: «El discurso natural puede demostrar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre» (D 1650).

Por último, el *Con. Vaticano* ha definido solemnemente la demostrabilidad racional de la existencia de Dios por estos términos: «Si alguno dijere que la luz natural de la humana razón no puede conocer con certeza, por medio de las cosas creadas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, sea anatema» (D 1806).

C) CONTRA EL ATEÍSMO, que niega la existencia de Dios.

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—Todas las páginas de la Sagrada Escritura, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, están proclamando a voces la existencia de Dios, creador y gobernador de todo cuanto existe en el cielo y en la tierra. Baste citar el siguiente pasaje, tomado de la Epístola a los Hebreos (11,6): «Pues sin fe es imposible agradar a Dios; por cuanto el que se llega a Dios debe creer que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan».

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—Todos los concilios ecuménicos, desde el primero de Nicea hasta el Vaticano, en sus Símbolos confiesan la existencia de Dios: «Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles...» [1].

Aparte de esto, el *Concilio Vaticano* ha definido solemnemente: «Si alguno negare al Dios uno y verdadero, Señor y Creador de todas las cosas visibles e invisibles, sea anatema» (D 1801).

Por consiguiente, la existencia de Dios y la demostrabilidad racional y cierta de la misma por las cosas creadas son dos dogmas que deben ser creídos con fe divina, y, en consecuencia, el ateísmo, y con él también el tradicionalismo y el agnosticismo, en cuanto niegan que la razón humana puede demostrar apodícticamente la existencia de Dios por las obras de la creación, deben ser considerados como verdaderas herejías.

[1] D 54 86 428 703 994 1788

III. La exposición teológica de Santo Tomás acerca de la existencia de Dios

A) LA EXISTENCIA DE DIOS NO ES EVIDENCIA INMEDIATA (a.1)

Los teólogos del siglo XIII sostenían corrientemente que la existencia de Dios era una verdad evidente, de la cual nadie podía seriamente dudar.

Santo Tomás señala minuciosamente las diversas causas históricas, psicológicas y doctrinales de este modo de pensar [2]. Las razones doctrinales eran principalmente la autoridad de San Juan Damasceno (obj.1) y de San Anselmo (obj.2) y la doctrina del iluminismo, a la cual casi todos eran más o menos afectos. Añádase a esto la confusión de varios conceptos que juegan un papel de capital importancia en la solución de este problema.

Frente a esta opinión común y tradicional, el Angélico Doctor defendió, ya desde el principio de su carrera magistral, que la existencia de Dios no era una verdad tan evidente y manifiesta que bastara la sola aprehensión de los términos que la expresan para dárnosla a conocer.

Para comprender que así tiene que ser, basta poner en claro algunos conceptos que en la opinión contraria se encuentran involucrados y confundidos. Sea el primero el que se refiere al conocimiento de Dios. A Dios le podemos conocer de dos maneras muy diferentes. Se le puede conocer, en primer lugar, bajo una razón común y confusa, v.gr., bajo la razón de felicidad en general o de verdad en común (obj.1 y 3); se le puede además conocer bajo una razón propia, por algún atributo propio y exclusivo de Dios, como motor inmóvil, causa primera, ser absolutamente necesario, ser subsistente, inteligencia ordenadora de todas las cosas naturales, etc.

El conocimiento que se tiene de Dios por algún atributo exclusivo de El es propio, aun cuando puede ser todavía muy imperfecto. Conocer a Dios bajo alguna razón común, general y confusa, no es, propiamente hablando, conocer a Dios, como el que divisa a lo lejos un hombre que viene hacia sí no ve a Pedro venir, aun cuando en realidad sea Pedro aquel hombre que se viene acercando. De parecida manera, conocer a Dios, bajo la razón común de felicidad, no es conocer a Dios, aunque en verdad sea Dios nuestra felicidad, pues muchos la hacen consistir en el poder; otros, en las riquezas, y no pocos, en los placeres.

Ya se comprende que en el presente problema se trata de la evidencia o no evidencia de la existencia de Dios bajo una razón propia.

Hace falta, además, tener presente otra distinción, y es que una verdad puede ser evidente de múltiples maneras. Se dice, en general, que una verdad es evidente cuando el predicado de la proposición que la expresa está contenido en el sujeto de la misma, como cuando se dice: «el todo es mayor que la parte». El predicado «mayor que la parte» está contenido en la razón misma de «todo» (sujeto). Esta continencia del

[2] I q.2 a.1, objeciones; *Contra Gentes* c.11.

predicado en el sujeto puede ser o no manifiesta a nuestra inteligencia, de donde resultan los diversos géneros de verdad evidente:

Verdad evidente ...
- 1) En sí misma *(quoad se).*
- 2) Para nosotros *(quoad nos)* ....
  - *a*) Para nosotros «todos», *(quoad nos omnes).*
  - *b*) Para algunos de nosotros, los sabios *(quoad sapientes tantum).*

Cuando una proposición es de tal estructura que su predicado está contenido en el sujeto, prescindiendo de si esta continencia es o no es conocida por nosotros, entonces se dice que es evidente en sí misma *(nota quoad se).* Si se da tal continencia y, además, nosotros la podemos conocer fácilmente con sólo percibir el significado del sujeto y del predicado de la proposición, como en el ejemplo puesto: «el todo es mayor que la parte», entonces dicha proposición es evidente en sí misma y en cuanto a nosotros *(quoad nos).* Hay casos en que el predicado está contenido en el sujeto sin que la percepción de estos dos extremos de la proposición acuse a nuestro entendimiento tal continencia. En este supuesto, la proposición es evidente en sí misma, pero no para nosotros.

En el caso de que la proposición sea evidente para nosotros, puede esto suceder de dos maneras: para *todos* los hombres o solamente para los *sabios,* según que el significado del sujeto y del predicado sea manifiesto a todos los hombres o tan sólo a los doctos. La proposición «el todo es mayor que la parte» es evidente para todos los hombres, pues todos saben lo que es «todo» y lo que es «parte», y, en consecuencia, todos ven claramente que el todo es mayor que la parte. Pero, en cambio, esta proposición: «los seres incorpóreos no ocupan lugar», es evidente sólo para los sabios, ya que solamente éstos entienden lo que es ser «incorpóreo» y «ocupar lugar». Las cosas ocupan un lugar por razón de la cantidad, de la cual precisamente carecen los seres incorpóreos.

Supuestas estas nociones elementales, Santo Tomás va desarrollando su pensamiento en las siguientes proposiciones:

1.ª La existencia de Dios *en común* o *en confuso,* bajo la razón común y general de felicidad y verdad, es *evidente para todos los hombres,* pues todos conocen y desean su plena y perfecta felicidad, que no está más que en Dios. Pero esto no es propiamente conocer a Dios (ad 1 y ad 3).

2.ª La existencia de Dios, considerado en particular, bajo alguna razón que le sea *propia y exclusiva,* es evidente en sí misma *(quoad se).* Porque la existencia—como se demostrará más adelante—se identifica con la misma esencia divina; luego está contenida intrínseca y esencialmente en Dios.

3.ª La existencia de Dios, bajo esta razón particular, es evidente para los *comprehensores* o *bienaventurados* en el cielo, quienes, contemplando la esencia divina, ven clarísimamente la identidad entre ésta y su propio existir *(De veritate* q.10 a.12).

4.ª La existencia de Dios, bajo una razón *particular y propia,* no es evidente *para ninguno de los mortales,* lo mismo se trate de sabios

que de ignorantes. Para que una proposición sea evidente para nosotros, es preciso que en la aprehensión del sujeto veamos contenido el predicado. Cierto que la existencia está contenida en la esencia divina. Pero ¿pueden los mortales tener un conocimiento directo e inmediato de la esencia divina para ver en ella contenida su existencia? Así lo afirman los ontologistas, pero la razón y la fe enseñan que esto es naturalmente imposible al hombre. El hombre, que es espíritu recibido en una materia (alma y cuerpo), no puede entender sino ideas abstraídas de las imágenes recibidas, por medio de los sentidos, del mundo material y sensible (idea e imagen, espíritu y materia). La inteligencia del hombre no puede conocer directa e inmediatamente un ser completamente espiritual, y menos si, además de espiritual, es infinito. El mundo material y sensible es el camino obligado que debe el hombre recorrer para remontarse al conocimiento de las cosas espirituales y divinas. Estas solamente pueden ser conocidas por el entendimiento humano a través del mundo sensible; por consiguiente, de modo mediato y discursivo.

No siendo naturalmente posible a ningún mortal la aprehensión o intuición de la naturaleza divina, que es el sujeto en la proposición «Dios existe», nadie puede ver la continencia del predicado (existir) en el sujeto (Dios). Luego la existencia de Dios, a pesar de ser evidente en sí misma, es inevidente para todos los mortales.

San Anselmo ha empleado todo el poder de su ingenio en poner de manifiesto la continencia de la existencia actual en el concepto mismo que todo hombre tiene de Dios. Todos los hombres—arguye el Santo—, cuando hablan de Dios, quieren expresar bajo este nombre el ser más perfecto que se puede pensar e imaginar. Ahora bien, si este ser careciera de existencia, no sería el más perfecto que se puede pensar e imaginar, porque un ser cualquiera existente—por el mero hecho de existir—ya sería más perfecto que él. Luego en el concepto mismo de Dios está implicada su existencia real. Quien bien entienda lo que significa este nombre «Dios», en él encontrará encerrada su existencia actual. Por consiguiente, la existencia de Dios es evidente para todos los hombres; sólo el necio puede decir «no hay Dios».

Este es, en substancia, el célebre argumento de San Anselmo, matizado con distintos colores bajo la pluma de Descartes, de Leibnitz y otros filósofos.

Santo Tomás, en pocas palabras, ha señalado el vicio radical del tan decantado argumento *ontológico* (ad 2). En primer lugar, replica el Angélico Doctor, no todos entienden bajo el nombre de Dios el ser más perfecto que se puede pensar, puesto caso que muchos han concebido a Dios como cuerpo. Pero aun suponiendo que se entienda por Dios el ser más perfecto que la mente del hombre pueda concebir, nada se sigue de aquí en orden a demostrar su existencia real. Habrá siempre un salto ilegítimo del orden ideal al orden real, del orden lógico o del pensamiento al orden ontológico; y éste es el vicio radical del argumento ontológico en cualquier forma que se le presente. Veámoslo.

Dios es el ser más perfecto que se puede pensar. Fijemos bien los dos sentidos que puede tener esta proposición. Primero: Dios es el ser *real* y más perfecto que se puede pensar. Tomada en este sentido la pro-

posición, supone la realidad y existencia de Dios, que es precisamente lo que se intenta demostrar contra los ateos.

Segundo: Dios es el ser más perfecto que la mente del hombre puede concebir. En este caso se trata no de un ser real, como en la proposición anterior, sino de un ser *concebido* por el hombre como el más perfecto que se puede pensar. Un ser concebido de esta manera, ¿entraña la existencia? Sin duda alguna que entraña la existencia *ideal*, o sea la existencia real concebida; pues es imposible concebir una cosa como la más perfecta que se puede pensar sin que al mismo tiempo se la represente como realmente existiendo. Por eso, quien piensa a Dios como el ser más perfecto que se puede concebir, lo piensa también como realmente existiendo.

Pero de que la razón del hombre piense una cosa como realmente existente, ¿se sigue que realmente exista? Aquí está el paso del orden ideal al real, del orden lógico al ontológico. Una cosa es el pensamiento de la existencia real y otra, muy distinta, la realidad de la existencia pensada. El hombre puede pensar que la felicidad consiste en las riquezas o en los placeres, que el derecho está en la fuerza, que el alma perece con el cuerpo... y tantas y tantas otras cosas. Y, sin embargo, estas cosas, pensadas por el hombre como reales y existentes, no tienen realidad ni existencia alguna fuera de la inteligencia que las representa y concibe. El hombre puede asimismo pensar a Dios como real y existente; pero inferir de aquí que existe realmente, es confundir dos órdenes completamente distintos, como son el orden del ser y el del pensamiento.

B) La existencia de Dios es demostrable (a.2)

Porque una verdad no sea evidente, no se sigue que sea absolutamente incognoscible. Puede ser conocida por vía de fe o por medio de demostración. Resuelta la primera cuestión de la no evidencia de la existencia de Dios, se pregunta Santo Tomás: ¿Puede, al menos, esta verdad ser demostrada? ¿Es solamente cognoscible por vía de fe?

La negación de la demostrabilidad de la existencia de Dios puede proceder de dos capítulos distintos: o porque se niega todo nexo de causalidad entre Dios y el mundo (carencia de medio objetivo) o porque, aun admitido este nexo de causalidad, se niega en el hombre luz y fuerzas para poder dar el paso del efecto a la causa (carencia de medio subjetivo). Fundados en el primer motivo, han negado la demostrabilidad de la existencia de Dios todos los agnosticistas modernos. Apoyados en el segundo, la han rechazado los tradicionalistas de todos los tiempos. Los que niegan la demostrabilidad de la existencia de Dios, sin caer en el ateísmo, acuden a la fe (tradicionalistas), a la razón práctica (Kant) o al sentimiento religioso (modernistas), etc., como a último recurso para dejar a salvo la existencia de Dios y su cognoscibilidad por el hombre.

Demostración, en general, es el conocimiento de una verdad por medio de otra que nos es más conocida. Puede ser de dos clases: una *a priori* y otra *a posteriori*. En la demostración *a priori* se pasa de la causa al efecto; de una cosa que es naturalmente primero, a otra que viene realmente después; de una verdad que es en sí misma más clara, a otra que es menos clara en sí misma. Por el contrario, en la demostración

a posteriori la razón discurre del efecto a la causa; de una cosa que es naturalmnte posterior, a otra que la ha precedido; de una verdad que es más clara para nosotros, a otra que es más clara en sí misma.

El efecto, formalmente considerado, dice subordinación y dependencia actual de la causa que lo ha producido y, además, lleva como estampillado en su ser el sello de su causa propia, pues «todo agente produce un efecto semejante a sí en la forma por la cual obra». El conocimiento del efecto nos lleva lógicamente al conocimiento de la causa; el conocimiento de la subordinación y dependencia actual del efecto, al conocimiento de la existencia de la causa de la cual depende, y el conocimiento de la naturaleza del efecto, al conocimiento perfecto o imperfecto, pero propio, de la naturaleza de la causa, según se trate de efectos unívocos o análogos. La dependencia actual de un efecto nos descubre la existencia de su causa, y la semejanza más o menos perfecta que tiene con la causa nos manifiesta con mayor o menor perfección la naturaleza de la misma. De aquí se infiere que, en toda demostración *a posteriori*, el efecto, formalmente considerado, como ser dependiente y subordinado, debe sernos más conocido que la causa, pues ésta ha de ser conocida por aquél.

Por consiguiente, para que una causa pueda ser demostrada por sus efectos, se requieren y bastan dos condiciones: 1.ª, que dicha causa tenga efectos; 2.ª, que estos efectos, formalmente considerados bajo la razón de dependencia y subordinación, nos sean más conocidos que la causa.

No cabe duda que la existencia de Dios no se puede demostrar *a priori*, toda vez que el ser divino no tiene causa alguna, pues es el ser incausado, que existe en virtud de su misma esencia. Pero, en cambio, es perfectamente demostrable *a posteriori*, porque tiene efectos y porque estos efectos nos son más conocidos, aun bajo la razón formal de efectos, que la existencia de Dios.

Dios tiene efectos, pues todas las cosas de este mundo sensible han sido causadas por El, y El las conserva y gobierna. Los seres sensibles nos son más conocidos que Dios no sólo en cuanto a su naturaleza, sino también en cuanto a su dependencia y subordinación, pues en todos ellos se dibujan varios caracteres, como el movimiento, la causalidad, la contingencia, la limitación, la ordenación a un fin, que manifiestamente acusan su dependencia de una causa superior.

No hay otro camino para demostrar racionalmente la existencia de Dios que el de causalidad. Por eso, los que niegan la objetividad del concepto de causa y, consiguientemente, el valor del principio de causalidad, se condenan a un absoluto agnosticismo con respecto a la existencia y naturaleza de Dios. Pero, admitido el principio de causalidad, la demostrabilidad de la existencia de Dios se impone a la razón como una verdad cierta y necesaria.

El principio de causalidad nos lleva a conocer a Dios solamente como causa primera y último fin de los seres todos del universo. Esto es, nos descubre a Dios como autor del orden natural.

Por eso, la existencia de Dios, como autor del orden natural, es una verdad a un mismo tiempo revelada y racionalmente demostrable; es

uno de esos preámbulos de la fe *(praeambula fidei)* de que tantas veces nos habla Santo Tomás (ad 1).

Pero, en cambio, la existencia de Dios, como autor del orden sobrenatural, o sea en cuanto a su vida íntima y como principio y fin de la gracia y de la gloria, no es objeto de demostración racional, sino el primero y más fundamental de los misterios sobrenaturales, que deben ser creídos con fe divina, según aquello de San Pablo: «Sin la fe es imposible agradar a Dios, por cuanto el que se llega a Dios debe creer que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan» (Hebr 11,6).

C) La demostración tomista de la existencia de Dios (a.3)

1. ¿Qué entendemos por Dios?

Siempre que se intenta demostrar la existencia de una causa por sus efectos, es preciso suponer de antemano la definición nominal y vulgar de dicha causa, para que podamos apreciar si lo que concluimos en nuestra demostración coincide con la causa cuya existencia investigamos (a.2 ad 2).

Por esta razón, en la demostración de la existencia de Dios debemos partir del concepto corriente y vulgar que todos los hombres tienen de Dios. Todos los hombres, cuando hablan de Dios, quieren significar por este nombre un ser transcendente y superior a todas las cosas que vemos, el cual las ha formado, las gobierna y dirige todas en orden a sus respectivos fines y al fin general del universo [3].

Esto mismo entendemos aquí bajo el nombre de Dios. Por consiguiente, el problema de la existencia de Dios se puede proponer en estos términos: ¿Existe algún ser transcendente y superior a todas las cosas de este mundo visible, el cual las haya formado a todas y a todas las mueva, gobierne y dirija hacia sus respectivos fines y hacia el fin común del universo? Si podemos demostrar la existencia de dicho ser, hemos concluido la existencia de Dios, pues no es otra cosa lo que queremos significar con este nombre.

2. Cómo debe proponerse la demostración de la existencia de Dios

Toda vía para demostrar la existencia de Dios constará de un punto de partida, de arranque en las cosas creadas; de un recorrido o puente, que no puede ser otro que la causalidad extrínseca, y de un término de llegada, que es la causa, Dios.

El punto de partida es siempre un efecto sensible, manifiesto; un hecho de experiencia cierto: la existencia del movimiento, la subordinación de causas eficientes, la contingencia de los seres sensibles, la gradación de perfecciones transcendentales y la ordenación a un fin. ¿Cómo de estos hechos de experiencia puede la razón elevarse hacia Dios?

[3] 1 q.13 a.8c y ad 2; *Expositio in Symbolum Apostolorum*, en las palabras *Credo in unum Deum*.

El primer paso que tiene que dar la razón es demostrar que esos hechos entrañan la condición de efectos, que son algo *causado:* v.gr., lo que se mueve es movido por otro; una causa subordinada es movida por otra superior; el ser contingente es causado por un ser necesario; una perfección participada en distintos grados es causada por la misma existente en máximo grado; un ser no cognoscitivo, que obra por un fin, es causado, movido y dirigido por una inteligencia.

Bien asegurado este carácter de efecto, la razón, en virtud del principio de causalidad, pasa a demostrar la existencia de la causa.

Un segundo paso, común a todas las vías, es que en una subordinación *per se* de causas no se puede proceder al infinito, sino que es absolutamente necesario llegar a una primera causa, de la cual dependen todas las demás.

Luego tiene que existir un primer motor que todo lo mueve, una primera causa que pone en actividad todas las demás; un ser necesario que es causa de todos los seres necesarios y contingentes, un primer ser que es fuente y origen del ser en cuantas cosas existen y una primera inteligencia que dirige todas las cosas a sus respectivos fines. Esta última causa es Dios.

Por consiguiente, todas las vías de Santo Tomás tendrán, por lo menos:

a) *Un punto de partida:* consignación de un *hecho de experiencia.*

b) *Primer grado de la vía:* este hecho de experiencia es algo necesariamente *causado.*

c) *Segundo grado de la vía:* en una subordinación *per se* de causas es preciso llegar a una primera.

d) *Término final de la vía:* esa causa primera es Dios. Luego Dios existe.

He aquí el marco general dentro del cual es preciso encuadrar todas y cada una de las vías de Santo Tomás; toda interpretación que rompa este marco está evidentemente fuera de la ruta señalada por el Angélico Doctor y, por consiguiente, fuera de su pensamiento.

3. Número, orden y suficiencia de los argumentos de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios

Santo Tomás propone cinco vías para demostrar que Dios existe; ni una más ni una menos. ¿Habrá sido casual o intencionado este número? He aquí un nuevo e interesante problema de la suficiencia y conexión de las cinco vías.

No falta quien piense que no todas las vías del Angélico Maestro tienen valor propio e independiente para demostrar la existencia de Dios. Algunos negaron valor demostrativo a tres de estas vías (1.ª, 2.ª y 4.ª); otros afirman lo propio de la cuarta vía, y tal hay que llega al extremo de decir que ninguna de las vías, por sí sola, es concluyente, sino que son como partes integrales de un argumento total, sólo el cual tiene fuerza demostrativa.

Los que se expresan de esta manera demuestran no haber llegado al fondo del pensamiento de Santo Tomás. Sin ningún género de duda,

para el Angélico Doctor todas y cada una de las vías son apodícticamente demostrativas; lo cual no sólo se infiere ser así del examen de los principios en los cuales se funda cada una de ellas, sino también de un hecho que nos complacemos en registrar aquí, y es que Santo Tomás, en el resto del tratado de Dios Uno y en el de Dios Creador, hace uso indistintamente de una u otra vía, según mejor le convenga para lo que intenta demostrar. Decir que alguna de las cinco vías no es concluyente o demostrativa equivale a dejar en el aire parte de la Teodicea tomista.

Hay, pues, para Santo Tomás cinco vías, todas ellas firmes y seguras, que llevan de modo cierto e indudable a Dios.

Los autores se han esforzado en organizar o sistematizar estas cinco vías, indicando la conexión que existe entre ellas y el porqué de su número. Unos se fijan en el punto de partida; otros, en cambio, consideran el recorrido que hace la razón desde las criaturas a Dios; pero unos y otros relacionan las vías con los diversos géneros de causalidad.

Es evidente que Santo Tomás distingue, ordena y denomina sus cinco vías según los distintos puntos de partida. Cinco distintos puntos de partida, de donde procede la razón, siempre por vía de causalidad eficiente, hasta llegar a Dios.

En conformidad con la letra y el espíritu del Angélico Doctor, podemos proponer la siguiente sistematización de las cinco vías, que no sólo nos dé razón de este número, sino que al mismo tiempo nos demuestre por qué no pueden ser más.

Toda demostración de la existencia de Dios debe partir del ser creado que nosotros conocemos. Ahora bien, el ser creado se divide adecuadamente en:

a) Ser creado *dinámico* o en movimiento.

b) Ser *estático* o *entitativo*. Porque cuanto existe, o está haciéndose (en movimiento) o está ya hecho (existente). Por consiguiente, las pruebas de la existencia de Dios han de proceder:

α) O del ser creado en movimiento, o sea del ser creado dinámicamente considerado (vías dinámicas).

β) O del ser creado estática y entitativamente considerado (vías estáticas o entitativas).

a) Pero el movimiento o el *fieri*, en su acepción aristotélico-tomista, comprende tres elementos:

1.º Es acto del móvil *(actus mobilis)*.

2.º Es acto, al mismo tiempo, del motor *(actus motoris)*.

3.º Y es, además, tendencia al término *(via ad terminum)*.

Del movimiento, en cuanto es acto del móvil, procede la primera vía; del mismo, en cuanto es acto del motor, o sea de la potencia activa del motor, arranca la segunda; y en cuanto es vía y tendencia al término, funda la quinta.

En términos más sencillos: en todo movimiento entran tres factores: móvil, motor y dirección a un término. Del móvil parte la primera vía; del motor, la segunda, y de la dirección al término, la quinta.

b) En el ser creado, estáticamente considerado, o simplemente en el ser creado, es preciso distinguir dos formalidades:

1.ª La existencia o el *esse*.

2.ª La permanencia o duración en el existir *(duratio in esse* o *esse perdurans)*.

Lo mismo bajo la primera formalidad que bajo la segunda, el ser creado, objeto de nuestra experiencia, es limitado, finito y, por consiguiente, causado.

Es limitado en cuanto a su duración, pues el ser de las cosas sensibles comienza por generación y acaba por corrupción; es un ser corruptible, contingente, *possibile esse et non esse*, y, por lo mismo, es un ser causado.

Del ser creado que comienza a existir parte la tercera vía de Santo Tomás: del contingente y necesario.

Es, además, limitado bajo la razón de existencia: lo cual supone que no es algo de la esencia del ente creado, sino participado de afuera, *ab extrinseco*. Es el camino que se sigue en la cuarta vía.

De aquí se infiere que, de las cinco vías, tres son dinámicas y dos estáticas o entitativas; afirmación que se corrobora considerando el término de llegada, pues unas nos demuestran a Dios bajo un aspecto dinámico y otras bajo el aspecto entitativo. La existencia de un motor inmóvil, de una causa eficiente primera, de un director o gobernador, son aspectos dinámicos, operativos, bajo los cuales nos descubren a Dios las vías primera, segunda y quinta. Pero la existencia de un ser necesario por sí mismo, que es causa de la necesidad en todos los demás seres, y la de un ser por esencia, que es causa del ser, de la bondad y de toda otra perfección en cuanto existe, son, a todas luces, aspectos entitativos de la Divinidad, tal como se llega a ver en las vías tercera y cuarta. Contemple el lector esta correspondencia en el siguiente cuadro esquemático:

LA EXISTENCIA DE DIOS SE DEMUESTRA «EX ENTE CREATO»

I. Dinámicamente considerado, o *in fieri*, o *in motu*	A) Del movimiento *prout est actus mobilis*	al primer motor inmóvil: *ad motorem primum immobilem*	1.ª vía.	Vías dinámicas.
	B) Del movimiento *prout est actus motoris*	a la primera causa eficiente: *ad causam efficientem primam*	2.ª vía.	
	C) Del movimiento *prout est actus ad terminum*	al primer director, gobernador, ordenador: *ad dirigens, gubernans, ordinans*	5.ª vía.	
II. Entitativamente o estáticamente considerado, o *in facto esse* ...	A) En cuanto es finito y limitado en la duración	al ente necesario: *ad ens necessarium quod ...semper et necessario existit*	3.ª vía.	Vías estáticas o entitativas.
	B) En cuanto es finito y limitado en la razón de existencia	al ser supremo e infinito: *ad ens summum et infinitum*	4.ª vía.	

De la precedente exposición claramente se desprende que Santo Tomás ha abarcado con su comprensiva mirada todos los distintos puntos desde donde la razón humana puede elevarse hacia Dios. No hay, pues, ni puede haber sexta vía. Cuantos argumentos se aducen fuera de las clásicas cinco vías, o no son demostrativos o, si tienen algún valor, es en tanto y porque no son otra cosa que aspectos parciales de alguna de dichas vías. Todas ellas parten del ser creado; pero unas, del ser creado considerado desde un aspecto extrínseco y accidental, en cuanto es sujeto de movimiento, principio de actividad o tendencia a un fin (primera, segunda, quinta); otras, en cambio, del ser creado mirado en sí mismo, sea en cuanto a su duración (aspecto aún bastante extrínseco), sea en cuanto a la razón de existencia, aspecto profundo y metafísico del ser creado (cuarta vía).

4. Las cinco vías de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios

Primera vía: Por el movimiento

1.º Punto de partida.—El hecho de experiencia de que parte la primera vía es la existencia del movimiento: «Es cierto, y consta por los sentidos, que hay en este mundo algunas cosas que se mueven».

La palabra *movimiento* significa, en el léxico aristotélico-tomista, cualquier cambio, o mutación, o transformación, lo mismo sea espiritual que sensible, sustancial o accidental, local o de alteración o de aumento. Hay en el mundo cosas que cambian, que se transforman, que se mudan de un lugar a otro, de un estado a otro, de una condición a otra, de una magnitud a otra, de una perfección a otra, de un ser a otro. No nos hace falta saber si todos los seres del universo se mueven de esta manera: nos basta que algunos se muevan. Que haya en el mundo algunos seres que se mueven, nos consta ciertamente por la experiencia, lo mismo interna que externa. La experiencia interna nos descubre el continuo cambio y vaivén a que está sujeto nuestro espíritu en los pensamientos, en los afectos y en los sentimientos. La experiencia externa, por medio de todos los sentidos, nos manifiesta un mundo sometido a múltiples cambios, transformaciones y movimientos que tienen lugar en los cielos, en la tierra y en los mares. Nadie puede poner seriamente en duda la existencia del movimiento.

2.º Primer grado de la vía.—«Todo lo que se mueve es movido por otro». El movimiento entraña esencialmente dependencia y subordinación, es esencialmente algo causado, es efecto de una causa. Para demostrar esto, Santo Tomás no recurre a la experiencia, sino que se remonta al análisis metafísico de los conceptos de *mover* y *ser movido*. Se dice que una cosa se mueve o es movida cuando está recibiendo una entidad o perfección de que antes carecía. El agua se mueve, o se transforma, o se cambia de fría en caliente, cuando está actualmente recibiendo el calor. Una vez que ya recibió el calor, cesa el movimiento, ya se ha verificado el cambio; antes de comenzar a recibir el calor, el agua estaba completamente fría, sólo tenía potencia para recibirlo. El agua

no se cambia o transforma mientras está en pura potencia para recibir el calor; tampoco cuando ya posee el calor plenamente. El movimiento, cambio o transformación del agua se verifica mientras la potencia del agua para el calor se va poco a poco actuando, mientras está actualmente recibiendo el calor.

Una cosa en tanto se mueve o es movida en cuanto es sujeto del movimiento, y en tanto es sujeto del movimiento en cuanto está en potencia en orden al acto o perfección hacia el cual se mueve. Potencia para tener una perfección significa, por un lado, carencia actual de la misma, y por otro, capacidad para poseerla. Si el agua no tuviera capacidad para recibir el calor, nunca lo recibiría de hecho; por tanto, nunca experimentaría el cambio de fría a caliente. Asimismo, si el agua estuviera siempre en posesión del calor, tampoco podría experimentar el cambio de caliente a fría. Para que se pueda decir que un sujeto se mueve en orden a un acto o perfección cualquiera (calor, ciencia, virtud, etc.), se requiere que carezca actualmente de dicho acto o perfección, pero que, al mismo tiempo, tenga potencia para poseerlos. Esta potencia, al ser actuada por el acto, es lo que hace el movimiento.

Mover es reducir al móvil de la potencia al acto, es actuar la capacidad del móvil, es comunicar al móvil el acto o perfección de la cual es capaz. El fuego mueve, cambia o transforma el agua en cuanto actúa su capacidad de calor, en cuanto le da o comunica el calor. Luego mover es dar o comunicar acto o perfección. Pero, como nadie da lo que no tiene, el motor debe poseer actualmente el acto o perfección que comunica al móvil.

En cambio, el móvil, o sujeto que se mueve, carece actualmente de la perfección hacia la cual se mueve. De lo cual se infiere que, si un móvil se moviera a sí mismo, sería, al mismo tiempo, motor y móvil en orden a una misma perfección o acto. En cuanto móvil, carecería *actualmente* de la perfección hacia la cual se mueve; y en cuanto motor, tendría actualmente la perfección o acto a que reduce al móvil. Luego un *mismo sujeto* y a *un mismo tiempo* tendría actualmente una perfección y actualmente carecería de ella; a un mismo tiempo y bajo un mismo aspecto estaría en potencia y en acto. Lo cual es absolutamente imposible.

Por este fino análisis de los conceptos de *mover* y *ser movido,* Santo Tomás reduce el principio «todo lo que se mueve es movido por otro» al principio de contradicción: «nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto». De donde resulta que el principio «todo lo que se mueve es movido por otro» o «nada pasa de la potencia al acto sino por un ser en acto» es analítico, necesario, universal e infalible; que tiene aplicación a todos los cambios o mutaciones, en todos los seres y en todos los tiempos y lugares. Vale lo mismo en los cambios materiales que en los espirituales. El agua no puede moverse a sí misma al calor, porque, en cuanto es movida al calor, carece actualmente de él, y en cuanto mueve al calor ya lo posee actualmente; porque nadie puede dar lo que no tiene. Luego el agua, moviéndose a sí misma al calor, a un mismo tiempo tendría actualmente calor y actualmente carecería de él. Luego es necesario que el motor sea un sujeto distinto del

móvil. Luego todo lo que se mueve es movido por otro, por un motor realmente distinto del móvil.

El entendimiento no puede reducirse a sí mismo al acto de la intelección ni la voluntad al acto de querer (a.3 ad 2).

Consideremos al entendimiento y a la voluntad, en un primer momento, en el estado potencial, privado de todo acto; luego, en un segundo momento, considerémoslos bajo los actos de entender y querer, respectivamente. Ambos a dos han experimentado un cambio, una mutación: el entendimiento, de pasivo se ha transformado en activo, de inoperante en operante; la voluntad ha pasado del ocio a la acción. En este cambio, entendimiento y voluntad han recibido un acto, entidad, acción (intelección, volición), que en el primer momento no tenían.

Al recibir en sí mismos este acto o entidad, se mueven, cambian y transforman. El entendimiento y la voluntad son los móviles de este movimiento. ¿Son también los motores? ¿Pueden darse a sí mismos los respectivos actos de entender y querer? No olvidemos que mover es dar acto, y que dar acto supone la actual posesión del mismo. Si, pues, el entendimiento y la voluntad se dan sus respectivos actos, es que los tenían antes de dárselos, porque de otra manera no se los podrían dar. Luego ya tenían el acto cuando aún estaban en potencia para tenerlo. Luego a un mismo tiempo tenían y no tenían los actos de entender y querer. Luego ni el entendimiento ni la voluntad se pueden dar a sí mismos los respectivos actos de entender y querer; deben ser movidos o aplicados por otro ser a la operación.

Queda, pues, probado que «todo lo que se mueve (cambia, muda o transforma) es movido por otro».

3.º Segundo grado en la vía.—«En una subordinación esencial de motores no cabe un proceso indefinido, sino que es preciso llegar a un primer motor, el cual ya no es movido por ningún otro».

Después de haber demostrado que «todo lo que se mueve es movido por otro», la razón sigue arguyendo de esta manera: Si aquel motor, por el cual los seres móviles se mueven, también se mueve o es móvil, a su vez necesita ser movido por otro. Pero como en esta serie de motores no es posible proceder indefinidamente, por necesidad se ha de llegar a un primer motor, el cual ya no es movido por otro, sino que es completamente inmóvil.

Que si el motor a su vez se mueve o es móvil, necesita ser movido por otro se demuestra por el mismo principio: «todo lo que se mueve es movido por otro».

Ahora sólo nos resta examinar cómo, cuándo y por qué repugna una subordinación indefinida de motores.

Varios motores pueden estar subordinados entre sí, bien en la razón misma de mover, bien en otra razón cualquiera. En el primer caso tenemos una subordinación esencial o *per se;* en el segundo caso, una subordinación accidental o *per accidens.* En el desarrollo de las vías de Santo Tomás sólo se tiene cuenta con la subordinación esencial o *per se.* Está, pues, fuera de propósito pararse a demostrar si es o no es posible una subordinación *per accidens* indefinida.

¿Cuándo hay una subordinación esencial o *per se* de motores? Cuando se subordinan—hemos dicho—en la razón misma de mover. Es decir, cuando la misma acción por la cual el motor mueve al móvil, modifica, cambia y transforma al motor. O en otros términos: cuando el motor, para mover y por mover al móvil, es él también movido. Hay subordinación esencial y *per se* en el siguiente caso: el bastón mueve la piedra porque es movido por la mano, y la mano mueve al bastón porque es movida por mi voluntad. La acción por la cual el bastón mueve la piedra, altera y modifica al mismo bastón, lo torna móvil; y, por consiguiente, la acción del bastón (el bastón bajo la razón formal de motor) es causada en el bastón por otro motor, que es la mano. Asimismo la acción por la cual la mano mueve al bastón altera y modifica también la mano; por eso, la acción de la mano es causada en ella por otro motor superior, que es la voluntad. Y la acción por la cual la voluntad mueve la mano, modifica y altera la voluntad en sí misma. Por donde la acción de la voluntad es, a su vez, causada en ella por otro motor superior. Y así sucesivamente...

Tratándose de una subordinación de este género, es absolutamente imposible que se dé un proceso indefinido. Y la razón es porque en una serie indefinida de motores, esencialmente subordinados, no habría un motor inmóvil que fuera causa y razón del movimiento de los demás motores. Sin este motor inmóvil no pueden mover los motores subordinados, y si éstos no mueven, no habría movimiento en las cosas.

El aumentar motores movidos no explica el problema, sino más bien lo aplaza y lo agranda, porque los nuevos motores que se van añadiendo necesitan también ser movidos. Y si ponemos una serie indefinida o infinita de motores movidos, toda la serie necesita ser movida. Por consiguiente es completamente ridículo y pueril ir aumentando más y más motores. Mientras no tengamos un motor inmóvil en la serie, todos los motores movidos quedan sin causa que les mueva; la serie queda sin explicación; los motores movidos no pueden mover, y en el mundo no podrá haber movimiento. Dice muy bien Santo Tomás que multiplicar los motores movidos es como multiplicar los instrumentos de un agente principal. Por mucho que se multipliquen los instrumentos subordinados para producir un efecto, éstos no encontrarán cumplida explicación mientras no se admita una causa principal que los mueva [4].

Y así como sería ridículo poner una serie infinita de instrumentos subordinados sin causa principal, no lo es menos admitir una serie indefinida de motores que no mueven sin ser previamente movidos. Todos estos motores son como instrumentos del motor inmóvil. Quitemos éste, y todos los demás quedarán privados de movimiento.

4.º Término de la vía.—Luego es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por ningún otro, a un motor completamente inmóvil, al cual todos conciben como Dios. Luego Dios existe.

La existencia de un motor absolutamente inmóvil se desprende, como consecuencia lógica y necesaria, de las dos premisas expuestas en el primero y segundo grado de la vía.

[4] *Compendium Theologiae* c.3.

La identidad de este motor absolutamente inmóvil con Dios aparecerá clara a quien haga un somero análisis de lo que significa un motor absolutamente inmóvil y después lo compare con el concepto vulgar y común de Dios.

Este motor absolutamente inmóvil es:

A) *Primer motor que mueve todos los demás motores.*—1) Luego su actividad se extiende a todas las cosas que mueven y a las que son movidas = *universalidad de la causalidad divina.*

2) Luego todas las cosas están subordinadas a la causalidad de este primer motor = *providencia divina.*

3) Luego está presente a todas las cosas, porque en todas obra = = *omnipresencia divina.*

4) Luego contiene de antemano y actualmente todas las perfecciones que los motores inferiores adquieren bajo el influjo de su acción: la vida, la inteligencia, la ciencia, la virtud, etc., etc. = *omniperfección divina.*

B) *Motor absolutamente inmóvil.*—1) Luego es acto puro, porque, por ser motor, es acto, pues un ser en tanto obra en cuanto está en acto; y por ser inmóvil carece de toda potencia, toda vez que la potencia necesita ser movida al acto por un ser ya en acto.

2) Luego es perfección pura o plenitud de perfección; porque el acto es perfección, y acto puro es perfección pura = *omniperfección de Dios.*

3) Luego Dios es uno y único, porque es acto puro, y el acto no se divide ni multiplica sino por razón de la potencia, con la cual se entremezcla = *unidad y unicidad de Dios = monoteísmo.*

4) Luego su obrar se identifica con su existir, y su existir, con su esencia. Porque en El no cabe composición de potencia y acto, pues es acto puro = *ser subsistente.*

5) Luego es absolutamente inmutable, por carecer de toda potencia, y, consiguientemente, eterno = *inmutabilidad y eternidad de Dios.*

6) Luego posee, ya desde la eternidad, todas las perfecciones que los motores subordinados van adquiriendo sucesivamente en el tiempo = *es siempre igualmente perfecto.*

Cualquiera que compare el significado de motor absolutamente inmóvil con el concepto que todos los hombres tienen de Dios, no dejará de comprender la perfecta identidad de ambos. *Luego Dios existe.*

Segunda vía: Por la subordinación de las causas eficientes

1.º Punto de partida.—El punto de partida es también un hecho de experiencia: «Nos consta ciertamente por la experiencia que se dan en el mundo causas eficientes esencialmente subordinadas, las cuales concurren a la producción de un efecto común».

La experiencia nos atestigua no sólo la existencia de causas eficientes —contra los ocasionalistas—, sino también el orden o serie o subordinación de varias causas eficientes en orden a la producción de un efecto común. Por consiguiente, el punto de partida es la causalidad eficiente subordinada, o la subordinación de varias causas eficientes. Y esta subordinación que nos ofrece la experiencia es esencial y *per se:* pues todas las causas

se nos presentan como obrando, en cuanto son previamente movidas por la precedente.

A la producción de un fruto cualquiera concurre inmediatamente el árbol que lo produce; pero éste no lo produciría si no fuera por el influjo de la tierra en que está plantado, y ésta no podría ejercer su influjo sobre el árbol si no estuviera influenciada por el calor y el agua. El calor y el agua no fecundarían la tierra si no fueran causados por la acción del sol, etc. Sol, calor, agua, tierra y árbol son varias causas eficientes, esencialmente subordinadas, que, juntas, concurren a la producción de un efecto común, que es el fruto. Si cualquiera de ellas se suprime, dejaría de seguirse el efecto.

El movimiento de un buque es causado por el vapor; éste, por la combustión del carbón; la combustión, por el fuego; el fuego es encendido por el maquinista. Maquinista, fuego, carbón en combustión, vapor, son otras tantas causas eficientes subordinadas que concurren a la producción de un efecto común, que es el movimiento del buque.

La voluntad, el apetito sensitivo, la mano y la pluma concurren a producir una misma escritura.

La atenta observación del mundo sensible ofrecerá al lector millares de ejemplos semejantes a los que acabamos de exponer.

2.º Primer grado de la vía.—«No se da, ni es tampoco posible, que una cosa sea causa de sí misma, ni en el orden del ser ni en el de la operación».

La experiencia, en el punto de partida, nos presenta un efecto que de hecho es producido bajo la acción de una causa, y una o varias causas que de hecho mueven bajo el impulso de otra causa superior. La experiencia consigna solamente el hecho.

La razón, filosofando sobre el hecho en el primer grado de la vía, demuestra la absoluta necesidad de que así sea. De tal manera el efecto depende de la causa eficiente que lo produce, que, si ésta faltara, no podría tener existencia. Las causas subordinadas tienen en el obrar tal dependencia de la que les precede, que, si ésta se suprimiese, todas cesarían en su actividad. De esta manera, la razón pone de manifiesto el nexo necesario que existe entre el efecto y la causa y entre la causa inferior y las demás que la preceden. Nada puede ser causa de sí mismo en el orden del ser, o, lo que es lo mismo, ninguna cosa se puede dar el ser a sí misma, porque nada puede obrar antes de ser. Si lo que no es se diera a sí mismo el ser, ya sería antes de ser. Lo cual es manifiestamente absurdo. Por consiguiente, si en la subordinación de causas se suprimiera aquella que inmediatamente produce el efecto, éste no podría existir, porque a sí mismo no se puede dar el ser.

Nada puede ser causa de sí mismo en el orden de la operación, o sea, ninguna causa puede darse a sí misma la operación por la cual obra. La razón de esto es porque dar la operación es obrar; luego si una causa se diera a sí misma la operación, obraría antes de tener operación, tendría operación antes de tenerla, sería causa antes de serlo; lo cual es igualmente imposible y absurdo.

De donde se desprende que, si en una subordinación de causas eficientes las causas inferiores dejaran de recibir el influjo de las que les preceden, *ipso facto* quedarían privadas de toda actividad, porque ellas no se pueden dar a sí mismas la operación.

3.º Segundo grado de la vía.—«En esta subordinación esencial y *per se* de causas eficientes no cabe una serie indefinida». Porque todas estas causas obran movidas, y admitir una serie indefinida de tales causas es poner un efecto sin causa, pues es admitir infinitas causas movidas sin que haya quien las mueva.

4.º Término de la vía.—«Luego es necesario llegar a una causa eficiente primera, que no sea causada por ninguna otra; a una causa eficiente incausada, a la cual todos llaman Dios. Luego Dios existe».

Si en ninguna serie de causas eficientes esencialmente subordinadas es posible proceder indefinidamente en todos y en cada uno de los casos en que nos encontramos con tal subordinación, es preciso llegar a una causa primera de la serie que no sea causada por ninguna otra, a una primera causa eficiente incausada. Y esa causa eficiente primera, a la cual llegamos por medio de la subordinación en el obrar, no recibe su acción del influjo de una causa superior, y, como tampoco se la puede dar a sí misma, síguese que ella es su misma acción, su misma actividad: es su propio obrar. Y si es su propia operación, con más fuerte razón será su ser, pues el obrar supone y sigue al ser. De donde se infiere que será también incausada en cuanto al ser, pues ser y obrar son en ella una misma e idéntica cosa.

Es incausada en cuanto al ser, por lo cual se contrapone a todos los efectos que reciben su ser de una causa; es incausada en cuanto a la operación, por lo cual se distingue de todas las demás causas subordinadas.

Esta causa incausada es Dios. Veámoslo.

A) *Es primera causa eficiente.*—1) Luego es causa de la causalidad o acción de todas las demás causas = *causalidad universal.*

2) Luego todas las causas creadas están sometidas a su acción = *providencia divina.*

3) Luego está presente a todos los agentes en los cuales obra = *omnipresencia divina.*

4) Luego contiene actualmente todas las perfecciones que, por medio de las causas inferiores, producen las cosas = vida, inteligencia, ciencia, virtud, etc. = *omniperfección divina.*

B) *Es causa incausada.*—1) Luego su causalidad o acción se identifica con su esencia = *simplicidad divina.*

2) Luego es su propio ser, porque el obrar supone e implica el ser = *ser subsistente.*

3) Luego es acto puro, perfección pura, infinita, una y única, por lo mismo que es ser subsistente, ser puro e ilimitado = *omniperfección divina.*

4) Luego es completamente inmutable y eterno, por ser acto puro, sin mezcla de potencia = *inmutabilidad y eternidad de Dios. Luego Dios existe.*

Tercera vía: Por la contingencia de los seres

La tercera vía parte del ser contingente. Ser contingente, en Santo Tomás, es el ser que tiene potencia intrínseca para ser y no ser; es el ser generable y corruptible. Son contingentes todos aquellos seres que vienen a la existencia por vía de generación y dejan de existir por corrupción; son seres que tienen una duración limitada, pues han comenzado a existir y terminan no existiendo. En estos seres el no existir ha precedido a la existencia, y la no existencia seguirá al existir. Tales seres son llamados por el Angélico Doctor *possibilia esse et non esse:* seres que pueden ser y no ser, refiriéndose siempre a una potencia real e intrínseca de los mismos.

1.º Punto de partida.—Es evidente que existen en la naturaleza seres que pueden ser y no ser *(possibilia esse et non esse),* toda vez que hay seres que vienen al ser por generación y dejan de existir por corrupción. Todo ser que es engendrado supone una potencia real e intrínseca para existir, porque, de lo contrario, no podría recibir el ser por generación; y todo ser que deja de existir por corrupción, incluye en sí mismo potencia para no ser. La existencia de cosas que comienzan a existir por generación y dejan de ser por corrupción es un hecho que proclaman los seres de la naturaleza, particularmente los vivientes.

Como esto implica manifiestamente potencia de ser y no ser, por eso es absolutamente cierta la existencia de seres que pueden ser y no ser *(possibilia esse et non esse).*

2.º Primer grado de la vía.—Es absolutamente imposible que todos los seres del universo sean de tal condición que puedan existir y no existir. Además de esos seres contingentes y sobre todos ellos, es preciso admitir la existencia de un ser que no puede dejar de existir, sino que exista necesariamente y desde toda la eternidad. Es de todo punto imprescindible la existencia de un ser necesario, para explicar la existencia de los seres contingentes que nos ofrece la experiencia.

Si todos los seres del universo fueran de condición que pudieran existir y no existir, entonces tendríamos que todo el universo habría comenzado a existir, y, por tanto, sería preciso admitir un momento en que nada en absoluto existía en la realidad. Pero si admitimos este momento de la nada absoluta, tenemos lógicamente que negar la existencia de la realidad actual, porque de la nada absoluta nada puede salir, toda vez que lo que no es no se puede dar el ser a sí mismo.

Que de admitir la nada absoluta se sigue necesariamente la negación de todo cuanto actualmente existe es cosa obvia y evidente, que a nadie puede ofrecer dificultad. Lo que no aparece tan claro y evidente es cómo, de suponer que todos los seres existentes fueran de tal condición que puedan existir y no existir, se sigue que, en un momento dado, nada en absoluto habría en la realidad.

He aquí cómo demuestra esta consecuencia el Angel de las Escuelas.

Ninguna cosa que tenga potencia para no ser puede haber existido siempre, sino que es fuerza que tenga una duración finita y limitada y, por tanto, un comienzo y un término en su duración. De lo cual se infiere que, si todos los seres del universo tienen potencia para no existir, el universo entero no ha podido existir siempre, sino que ha tenido que comenzar a existir. ¿Y qué había antes de que el universo comenzara a existir? La nada absoluta.

Todo el razonamiento de Santo Tomás descansa sobre una proposición, breve en la expresión, pero profunda en el contenido: «Ninguna cosa que tenga potencia para no ser puede haber existido siempre». La potencia de no ser impone necesariamente un límite en la duración a la potencia de ser, o, lo que es lo mismo, la potencia de no ser supone una potencia de ser durante una duración finita y limitada.

Una potencia natural de ser siempre y una potencia natural de no ser en algún momento determinado son dos cosas contradictorias que jamás pueden juntarse en un mismo sujeto.

Aparecerá clara esta oposición a quien penetre a fondo lo que es potencia de ser y lo que es el acto de existir siempre. Potencia de ser es capacidad, inclinación, tendencia, apetito de ser. Pero esta inclinación al ser es natural y necesaria, porque todas las cosas aman natural y necesariamente su propia existencia y se esfuerzan por conservarla cuanto pueden, defendiéndola de todos los agentes corruptivos. Por consiguiente, todo ser, mientras tiene potencia para existir, necesariamente existe, y sólo deja de existir cuando ya no puede existir más tiempo. Si, pues, un ser tuviera potencia para existir siempre, necesariamente existiría en todo tiempo, y, por tanto, no podría dejar de existir. Es decir, que la potencia de existir siempre excluye la posibilidad natural de no existir.

Existir siempre implica una duración infinita en la existencia; no existir en un momento dado equivale a no existir siempre, lo cual entraña la negación de una duración infinita. Luego existir siempre y no existir durante algún tiempo dado se opone contradictoriamente. De donde se infiere que potencia de existir siempre y potencia de no ser es la potencia de un acto y la potencia de la negación de dicho acto; es potencia de ser siempre y de no ser siempre; es poder ser siempre y no poder ser siempre; una potencia es negación de la otra. Se excluyen entre sí, como la potencia de ver y la de no ver, la de oír y la de no oír.

Si estas dos potencias pudieran coexistir en un mismo sujeto, éste podría ser y no ser al mismo tiempo, lo cual es absolutamente absurdo. En efecto: lo que puede existir siempre, puede existir en cualquier diferencia o parte del tiempo; luego puede existir en aquella parte del tiempo en que puede también no existir.

De donde resulta que un ser que tenga potencia natural e intrínseca para no existir no puede haber existido siempre, sino que es menester que haya comenzado a existir. Suponer que todos los seres del universo tienen potencia natural e intrínseca para no existir es dar por supuesto que todo el universo ha comenzado a existir.

Podrá acaso alguno pensar que, si bien todos los seres del universo han comenzado a existir, han recibido, sin embargo, el ser de otros semejantes que les precedieron, y éstos de otros, y así indefinidamente.

A esto se responde que una serie infinita en la duración, constituida por seres de duración finita, o una serie sin comienzo, formada por seres los cuales todos han tenido comienzo en el existir, es algo imposible

y absurdo. Es imposible una serie infinita de generaciones y corrupciones sin la existencia de un ser que no haya comenzado a existir. Pero un ser que no ha comenzado a existir es un ser que ha existido siempre; luego es un ser con potencia natural para existir siempre; luego necesariamente existió siempre: *es un ser necesario.*

3.º SEGUNDO GRADO DE LA VÍA.—Luego es preciso admitir la existencia de un ser necesario que siempre ha existido. Ahora bien, este ser necesario o tiene por sí mismo la existencia o la ha recibido de otro ser necesario superior. En esta segunda hipótesis se plantea el mismo problema acerca de ese ser necesario superior: o tiene la existencia por sí mismo o la tiene recibida de otro. En la subordinación de estos seres necesarios que tienen la existencia recibida de otro superior no se puede proceder indefinidamente, porque todos, pocos o muchos, finitos o infinitos, tendrían la existencia recibida y no habría causa alguna de la cual pudieran recibirla.

4.º TÉRMINO DE LA VÍA.—Luego es necesario admitir la existencia de un ser necesario que no tiene la existencia recibida de otro, sino que existe por sí mismo, en virtud de su propia naturaleza. Tal ser necesario es Dios. Luego Dios existe.

La identidad entre el ser necesario por sí mismo y Dios es manifiesta.

A) *Es ser necesario por sí mismo.*—1) Luego en él se identifican esencia y existencia, puesto caso que existe en virtud de su propia naturaleza = *ser subsistente.*

2) Luego es acto puro (ser puro), perfección pura, infinita e ilimitada = *omniperfección divina.*

3) Luego es uno y único, porque el acto sólo se multiplica por la potencia = *monoteísmo.*

4) Luego es inmutable y eterno, porque todo ser mudable consta de acto y potencia = *inmutabilidad* y *eternidad.*

B) *El ser necesario por sí mismo, causa la existencia en todos los demás.*—1) Luego está en todas las cosas, en las cuales causa el ser = *omnipresencia divina.*

2) Luego contiene la perfección de todos los seres, puesto que de todos es causa = *omniperfección divina.*

3) Luego todos los seres causados, mientras tienen ser, están siempre y actualmente pendientes del ser necesario, como efecto de su causa = *conservación de las cosas por la acción de Dios.*

El ser que reúne en sí todas estas propiedades es manifiestamente Dios. *Luego Dios existe.*

Cuarta vía: Por los grados de las perfecciones

1.º PUNTO DE PARTIDA.—El hecho de experiencia de que parte la cuarta vía lo formula así Santo Tomás: «Hay en las cosas perfecciones trascendentales realizadas en diversos grados, como la perfección de bondad, de verdad (ontológica), de nobleza y otras semejantes».

Son varios y muy diversos los géneros de perfecciones, como puede verse en el siguiente esquema:

DIVERSOS GENEROS DE PERFECCIONES

A) Perfecciones que no pueden tener grados, más y menos, sino que consisten en algo indivisible *(in indivisibili)*		Todas las perfecciones esenciales (genéricas y específicas).
B) Perfecciones que pueden tener diversos grados, más y menos, pues consisten en algo divisible *(in divisibili)*. Lo cual puede suceder.	1) En la misma razón unívoca. Tienen más y menos dentro de la misma especie	Ciertas perfecciones accidentales, como ciencia, sabiduría, justicia, templanza, etcétera).
	2) En la misma razón análoga. Las perfecciones *puras* o *simples,* las cuales pueden ser	*a*) Transcendentales, como el ser, la verdad, la bondad, etcétera.
		b) No transcendentales, verbigracia, la vida, el entender, el querer, etc.

Hay perfecciones que no admiten grados más y menos: o se tienen en toda su plenitud o no se posee nada de ellas. Así sucede que una cosa o es hombre o no es hombre, o es planta o no es planta, etc.; pero no cabe que sea más o menos hombre, más o menos planta. Con razón ha dicho Aristóteles que las perfecciones esenciales son como los números, que no admiten más o menos. El número cuatro o es cuatro o no lo es; pero nunca puede darse que lo sea según distintos grados, más o menos. Huelga decir que tales perfecciones quedan excluidas del punto de partida de la cuarta vía.

Hay, en cambio, otras perfecciones que pueden tener su más y su menos, que pueden encontrarse realizadas en grados diversos; lo cual tiene lugar alguna vez entre las unívocas, pero principalmente en las análogas. Perfecciones unívocas, con más y menos, son ciertas perfecciones accidentales, como el hábito de la ciencia, de la sabiduría, de la justicia; pues puede el hombre ser más o menos sabio, más o menos virtuoso, más o menos justo, etc. Tampoco se tiene en cuenta con éstas en la cuarta vía.

Perfecciones puras o simples se llaman aquellas que en su concepto formal, en su definición, no implican ningún límite o imperfección, como el ser, la bondad, la verdad..., las cuales pueden realizarse en infinitos grados. De éstas, unas son trascendentales, denominadas así por encontrarse en todas las cosas; v.gr., el ser, la verdad, la bondad...; otras se limitan a un determinado género de cosas, como la vida, la inteligencia, la voluntad...

¿De qué perfecciones se trata en el comienzo de la cuarta vía? Santo Tomás no puede estar más explícito sobre este punto: se trata de la bondad, de la verdad, de la nobleza y de otras semejantes; es decir, de perfecciones *puras trascendentales.*

¿Y es verdad que estas perfecciones se encuentran realizadas en las cosas en diversos grados, según más y menos? La experiencia vulgar, como también las ciencias naturales, nos atestigua que hay en la naturaleza varios reinos distintos en perfección: el reino mineral, el reino vegetal, el reino animal y, sobre todos, como rey de la creación, el hombre.

Nadie duda que el hombre es más perfecto que el animal; el animal, más perfecto que el vegetal, y éste más perfecto que el mineral. Y dentro de los reinos mineral, vegetal y animal hay todavía una infinidad de especies escalonadas según diversos grados de perfección.

Todos estos reinos, todas estas especies, tienen la perfección de ser, de bondad, de verdad, de nobleza..., pero en grados muy distintos, pues el hombre tiene un ser más perfecto que el animal, éste más perfecto que el vegetal, y éste, que el mineral. Lo propio se ha de decir de la bondad, de la verdad, de la nobleza y de otras perfecciones semejantes.

Por consiguiente, es evidentemente cierto que las perfecciones puras trascendentales (ser, verdad, bondad, nobleza...) existen en las cosas realizadas según diversos grados.

2.º Primer grado de la vía.—El primer paso que ahora procede dar —según vimos al exponer la marcha general de las cinco vías— es demostrar que una perfección realizada en diversos grados es necesariamente causada. Las perfecciones puras trascendentales, ya enumeradas, por lo mismo que existen participadas en diversos grados, según más o menos, tienen que ser forzosamente causadas, y precisamente por otro ser que posea esas mismas perfecciones en máximo gado, que sea el ser, la verdad, la bondad, la nobleza en toda su extensión y amplitud.

Santo Tomás formula este primer grado de la siguiente manera: «Se dice que diversos sujetos participan en distintos grados una misma perfección común en cuanto se aproximan más o menos a aquello que encierra esa misma perfección en máximo grado, como aquello se dice más caliente que está más inmediato al fuego».

Tan clara era esta afirmación para el Angélico Maestro, que no se detiene a explicar su sentido y alcance, y menos aún a presentar alguna prueba en su confirmación. Aparentemente, tampoco se hace referencia a ningún género de causalidad, y menos a la eficiente. Una perfección tiene más y menos según se acerque, se aproxime más o menos a algo que es esa perfección en máximo grado. El ejemplo que aduce Santo Tomás puede arrojar mucha luz para entender el sentido y alcance de este principio: «Como aquello es más caliente que está más inmediato al fuego». Nada importa que el ejemplo tenga o deje de tener valor en las ciencias físicas modernas, toda vez que debe ser entendido e interpretado en la Física vulgar, y no según las exigencias de las ciencias de nuestros tiempos.

Se habla en dicho ejemplo de algo que es más y menos cálido y de algo que es calidísimo. Este *maxime calidum* es el fuego, que es el calor por esencia, la plenitud del calor, la cual no puede tener más y menos: es todo el calor. Las cosas que son más o menos cálidas tienen calor, pero no son por esencia calor; por consiguiente, lo tienen recibido *ab extrinseco,* del máximo cálido.

El más y menos calor en los cuerpos se explica según la mayor o menor aproximación al fuego, de donde todos lo reciben. Aquel cuerpo tendrá más calor que esté más inmediato al fuego; el calor irá gradualmente disminuyendo según que los cuerpos se vayan alejando más y más del influjo del fuego. Este es el sentido sencillo y obvio del ejemplo, tan frecuentemente aducido por el Angélico Doctor.

Pero dejémonos ya de ejemplos y entrémonos de lleno en la inteligencia del principio.

Para Santo Tomás es cosa obvia y manifiesta que, cuando varios sujetos tienen una perfección participada de un mismo manantial o fuente, la poseerán en mayor o menor grado según sea su proximidad a la fuente de donde la reciben. Es éste un principio luminoso que el Santo aplica cuando trata de determinar la mayor o menor plenitud de gracia en Jesucristo, en la Virgen María, en los ángeles y en los santos. La fuente primera de toda gracia es la Divinidad, de donde todos los demás la reciben. Quien está en unión más íntima con la divinidad es la Humanidad santísima de Jesucristo, que por eso está llena de toda gracia. Después de Jesucristo es la Virgen la que posee mayor grado, y así sucesivamente, en escala descendente, según que cada vez va siendo menos estrecha e íntima la unión con la Divinidad.

Planteado el principio en esta forma, no ofrece ninguna dificultad y es de evidencia inmediata. Se requiere que la perfección admita grados y, además, que sea causada. Siempre que varios sujetos tengan una perfección susceptible de más y menos, recibida de una causa extrínseca, la poseerán según diversos grados, en proporción con la mayor o menor proximidad a la causa. Esta mayor o menor proximidad a la causa es la razón *a priori,* el motivo o el porqué de los diversos grados de esa perfección. El principio así enunciado expresa el tránsito de causa a efecto; de la proximidad o la causa a la realización en diversos grados.

Pero este principio puede formularse de modo diverso, y entonces significa el paso del efecto a la causa, de la existencia de una perfección de diversos grados (efecto) a la mayor o menor proximidad al principio de donde todos la tienen recibida (causa).

Esta es la forma en que se propone el principio en la cuarta vía. Partiendo de un hecho de experiencia, cual es la realización en diversos grados de las perfecciones del ser, verdad, bondad, nobleza y otros semejantes, la humana razón debe demostrar que esto no es posible sino en cuanto los diversos sujetos que poseen esa perfección la tienen recibida de un principio o fuente común, a la cual se aproximan en diversos grados.

¿Cómo se puede demostrar la legitimidad de esta deducción? Santo Tomás señala para ello un triple procedimiento, que llama *platónico, aristotélico y aviceniano* [5]. El llamado aristotélico no es propiamente un procedimiento expuesto y desarrollado por Aristóteles; ha sido el propio Santo Tomás quien lo ha construido sobre principios aristotélicos. En honor a la concisión y brevedad, nos limitaremos a la exposición de este solo procedimiento [6].

Parte dicho procedimiento de la diversidad de grados de una misma perfección; de aquí la denominación de *climacológico* que le dan comúnmente los autores modernos (del griego Κμλίαξ = grado).

Una perfección que se encuentra realizada en distintos sujetos según diversos grados no puede por menos de ser causada. El principio aristo-

[5] *De potentia* q.3 a.5.

[6] Quien desee más amplia exposición, puede consultar nuestro artículo *La cuarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios:* Revista de Filosofía, 10.11 y 12 (1945).

télico sobre el que se basa todo este procedimiento es el siguiente: Ninguna perfección que pertenezca a la esencia de una cosa o que sea propiedad de la misma puede tener más o menos: o se tiene totalmente o no se tiene.

En efecto: las perfecciones que pertenecen a la constitución de la esencia de las cosas son como los números, que no admiten más y menos, salva su especie.

Por consiguiente, un cambio en una perfección esencial no puede ser un cambio de grado, sino un cambio específico de esa perfección, en cuyo caso no tendríamos la misma perfección. Así vemos que el fuego tiene toda la razón de fuego, y no hay ni puede haber un fuego que lo sea en mayor o menor grado que otro.

El hombre tiene toda la perfección de racionalidad, de animalidad, de viviente, de corporeidad, de substancia. Un ser cualquiera, o tiene toda la perfección de substancia o no es substancia, o posee toda la razón de viviente o no es viviente, y así sucesivamente. Esto quiere decir que una perfección esencial nunca puede tener más y menos: o se tiene toda, plenamente, o, de lo contrario, no se posee nada de ella. Con razón, pues, ha escrito Santo Tomás: «La perfección que compete a un sujeto por razón de su propia naturaleza y no por alguna causa extrínseca no puede encontrarse en él de manera defectuosa e imperfecta» *(Contra Gentes* 2,15).

Tampoco las perfecciones que son propiedad de un sujeto, como, por ejemplo, el calor con respecto al fuego, pueden tener grados. Y el porqué se comprende fácilmente, pues, diciéndose propio todo aquello que conviene a un solo sujeto y siempre *(uni, soli et semper)*, es fuerza que el sujeto y propiedad tengan la misma universalidad, la misma extensión, la misma amplitud.

De todo lo dicho se infiere que toda perfección minorada y deficiente, es decir, toda perfección realizada según diversos grados en distintos sujetos, no puede ser de la esencia de esos sujetos, ni siquiera propiedad de los mismos. Luego tiene que ser causada *ab extrinseco.* La razón de esto es porque toda perfección que se encuentra en un sujeto sin ser de su esencia es necesariamente causada o por la misma esencia o por un agente extrínseco. Por la esencia, únicamente son causadas las propiedades. Luego toda perfección que está en un ser cualquiera sin pertenecer a su esencia ni ser su propiedad es producida por una causa extrínseca; así, el calor del agua y del hierro es causado por el fuego.

La causa extrínseca que ha causado dicha perfección, o tiene esa perfección minorada y deficiente o en toda su amplitud. En el primer caso la tiene, a su vez, causada *ab extrinseco;* y como quiera que el proceso infinito en esta subordinación de causas repugna, es preciso llegar a una primera causa que tenga dicha perfección en toda su posible amplitud y, por consiguiente, como de su esencia.

A nadie debe sorprender que usemos indistintamente las expresiones perfección minorada y deficiente y perfección según más y menos, toda vez que esta segunda incluye la primera, pues donde hay grados diversos de una perfección tiene que haber una perfección que en todos los grados inferiores al supremo se encuentre minorada y deficiente.

Ahora bien: las perfecciones de ser, verdad, bondad, nobleza..., se encuentran realizadas en todas las cosas según diversos grados, y, por lo mismo, minoradas y deficientes. Luego no pueden ser la esencia de las cosas ni tampoco propiedades de ellas. Por consiguiente, todos estos seres tienen estas perfecciones causadas por un agente extrínseco, el cual, si las posee de modo deficiente y limitado, las tendrá, a su vez, causadas de otro. Y así, ascendiendo hasta llegar a una primera causa, en donde todas estas perfecciones se encuentran en grado sumo y en toda su plenitud; a una causa que será el ser por esencia, la verdad por esencia, la bondad por esencia, la nobleza por esencia, de la cual todos los demás reciben el ser, la verdad, la bondad, la nobleza que tienen.

3.º SEGUNDO GRADO DE LA VÍA.—En el término del primer grado nos encontramos con un ente que tiene el ser, la verdad, la bondad, la nobleza en máximo grado.

Ahora bien: quien tiene en máximo grado una perfección pura es causa de esta perfección en todos aquellos que la poseen en grado inferior. Tener una perfección en máximo grado es tenerla por esencia, así como poseerla de un modo fragmentario es poseerla por participación. Luego el mencionado principio puede también expresarse de esta otra manera: Quien tiene una perfección por esencia es causa de dicha perfección en todos cuantos la poseen por participación.

El sujeto que posee una perfección pura en máximo grado, o por esencia, no puede ser más que uno y único. Perfección pura en máximo grado, o por esencia, es una perfección subsistente, es una perfección en toda su plenitud y totalidad; pero plenitud y totalidad de perfección no puede haber más que una.

En efecto: supongamos dos autovidas; una y otra son plenitud, totalidad, integridad de vida; luego no pueden diferir entre sí por razón de la vida, pues una y otra tienen toda la perfección posible de la vida. Si hubiera más o menos vida, mayor o menor perfección de vida, no serían plenitud, no serían totalidad de vida. Sólo podrían diferir por algo distinto de la vida, por algo añadido de afuera a modo de accidente; habría entonces una distinción accidental de una esencia común. Pero he aquí que estas perfecciones puras subsistentes no pueden recibir ni tener nada extraño a ellas, porque, siendo perfecciones puras subsistentes e ilimitadas, no pueden tener ningún género de potencialidad, imperfección o límite. Ya hemos dicho que perfección pura es aquella que, en su definición o razón formal, no entraña nada de imperfección, potencialidad o límite; si tienen de hecho alguna imperfección, es por razón del sujeto en que se encuentran. Cuando estas perfecciones son subsistentes, no tienen sujeto limitante, y por eso se realizan en toda su pureza.

Ahora bien: suponer que una perfección pura subsistente tenga o reciba en sí algo extraño a su naturaleza, es concebirla como algo potencial, pues todo lo que recibe o tiene en sí alguna perfección es sujeto o potencia receptiva de la misma.

Esta misma afirmación adquiere evidencia meridiana cuando se trata de perfecciones puras transcendentales, como en el caso de la cuarta vía. Semejantes perfecciones, por ser puras, no entrañan nada de imperfec-

ción, y por ser transcendentales, se extienden a todas las cosas, hasta el punto que nada hay ni puede haber que no esté invadido por ellas. Nada existe que no participe en su grado la perfección de ser, de verdad, de bondad, de nobleza... Las perfecciones transcendentales subsistentes son plenitud de ser, son plenitud de bondad, de verdad... Fuera de la plenitud de ser no puede haber más que el no ser, y fuera de la plenitud de perfección nada hay ni puede existir. Supongamos que hubiera dos o más plenitudes de ser, de perfección; para esto sería necesario que difirieran entre sí por alguna nota distintiva que tiene la una y de que carece la otra.

Ahora bien: esta nota distintiva o es perfección o imperfección, o es acto o potencia. Si admitimos que sea perfección, la plenitud que no la tuviese ya no podría decirse plenitud de ser y de perfección; si, por el contrario, concedemos que sea imperfección, aquella que tuviese esa imperfección tampoco sería plenitud de ser y de perfección. *Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos* (1 q.11 a.3).

Por todo lo dicho, queda bien demostrado que una perfección pura subsistente no puede ser más que *una* y *única*. De lo cual inmediatamente se infiere que todos, absolutamente todos, cuantos seres—fuera de esa plenitud—tengan dicha perfección, la poseerán de un modo fragmentario y limitado, empequeñecido, deficiente, y, por consiguiente, *causada* de aquel que la posee en toda su plenitud. Luego el que posee una perfección *per essentiam maxime,* en toda su plenitud, es causa de la misma en todos los que la participan.

Resumiendo: Una perfección pura puede ser poseída de dos maneras:

a) En toda su plenitud.

b) De un modo fragmentario y limitado.

La perfección pura en toda su plenitud no puede ser más que *una.* Los que la poseen de modo fragmentario pueden multiplicarse y distinguirse según los diversos grados de participarla, grados que dependen de la mayor o menor proximidad a la causa. Los que de esta manera fragmentaria poseen una perfección pura, sean pocos o muchos, finitos o infinitos, todos la tienen *causada,* y la causa no puede ser otra que la misma perfección en toda su plenitud.

4.º Término final de la vía.—De lo dicho en el segundo grado podemos concluir que aquel que es sumo ser, suma verdad, suma bondad y suma nobleza, es causa del ser, de la verdad, de la bondad y de la nobleza en todos, absolutamente en todos cuantos seres hay fuera de él. Hay, pues, sobre las cosas visibles de este mundo un ser que, amén de ser en sí mismo la plenitud de ser, de verdad, de bondad y de nobleza, es causa de estas perfecciones en todas las cosas, y a este ser todos llamamos Dios.

La identidad entre el término final de la vía y lo que todos comúnmente entendemos por Dios, es manifiesta. Todos concebimos a Dios como un ser superior, perfectísimo, principio y causa del universo y de cuanto en él hay. Pues he aquí que al final de la cuarta vía nos encontramos con un ser que es:

1) Superior, perfectísimo, infinito, porque es la plenitud de ser, de verdad, de bondad y de nobleza.

2) Principio y causa de todas las cosas, porque en todas causa el ser, la bondad y todas las demás perfecciones. Nada hay, por pequeño e insignificante que parezca, que se escape a su influjo bienhechor. *Luego existe Dios.*

Quinta vía: Por la finalidad de los agentes naturales

La quinta vía procede de la finalidad interna que existe en la naturaleza, y puede formularse de la siguiente manera:

1.º Punto de partida.—«La experiencia vulgar y las ciencias naturales nos atestiguan que existen en el mundo seres que, careciendo de conocimiento, obran, sin embargo, por un fin».

Prueba de ello es que obran siempre de igual manera en orden a obtener aquello que les conviene y perfecciona. En sus operaciones no obran al azar, sin rumbo ni orientación fija; si así fuera, obrarían en cada caso de muy diversa manera. Sin embargo, vemos que siempre, o las más de las veces, obran de idéntica manera, tienen un modo fijo e invariable de ejercer sus operaciones, lo cual permite a los científicos formular las leyes que rigen su actividad.

Y cuando obran de esta manera fija y constantemente logran conseguir su plena evolución y desarrollo, la conservación de su especie por medio de la reproducción, y contribuyen con su actividad a mantener el equilibrio, orden y hermosura de todo el universo.

Todo esto es señal inequívoca de que la actividad de tales seres lleva rumbo y orientación fija hacia un fin determinado; es señal de que obran por un fin.

2.º Primer grado de la vía.—Los seres que carecen de conocimiento no pueden tender a un fin sino en cuanto son dirigidos u ordenados por un ser inteligente que conozca dicho fin.

Marcar rumbo hacia un término, orientar la actividad a un objetivo, adaptar un medio a un fin, son cosas imposibles sin previo conocimiento del término, del objeto y del fin. Pero este conocimiento del fin y de la proporción entre el fin y los medios sólo es posible en una inteligencia. Como los seres naturales de que hablamos carecen de conocimiento, no pueden tender a sus respectivos fines sino en cuanto son ordenados y dirigidos por un ser superior inteligente, como la saeta o el proyectil que marchan hacia un determinado blanco u objetivo merced a la dirección que les imprimió el ser inteligente que los ha disparado. Luego existe una inteligencia superior que dirige todos los seres naturales a sus respectivos fines y al fin común y general del universo.

3.º SEGUNDO GRADO DE LA VÍA.—Esta inteligencia directora o es su misma intelección o está ordenada a entender por otra inteligencia. En la segunda hipótesis se vuelve a plantear el mismo problema acerca de la inteligencia ordenadora: o es su misma intelección o está ordenada a entender por otra inteligencia. No cabe un proceso infinito, porque entonces tendríamos infinitas inteligencias, todas ordenadas a entender por otras, sin que exista esa otra inteligencia por quien las demás son ordenadas.

Una inteligencia o se identifica con su propia intelección o se distingue realmente de ella. En el segundo caso, la inteligencia es potencia del acto de entender, y, como potencia, está transcendentalmente ordenada a la intención, como a su acto y a su fin. Según el principio expuesto en el primer grado de la vía, esta ordenación o dirección de la inteligencia a entender es causada por una inteligencia. ¿Puede ser causada esta ordenación por la propia inteligencia ordenada? De ninguna manera, porque la ordenación a un fin no se puede hacer sin el conocimiento actual de dicho fin, y la inteligencia no puede conocer actualmente, sino después que es potencia de conocer (en un mismo sujeto el acto sigue a la potencia), o sea después que está transcendentalmente ordenada o dirigida a conocer. Esta ordenación es anterior y previa al acto de conocer. Luego no puede ser causada por la misma inteligencia ordenada; debe ser causada por otra inteligencia distinta y superior.

Y así se va subiendo por esta serie de inteligencias hasta llegar a una suprema inteligencia, que es su misma intelección.

4.º TÉRMINO DE LA VÍA.—Luego existe una inteligencia que es su mismo acto de entender, a la cual todos llaman Dios. Luego Dios existe.

La identidad entre esta inteligencia y Dios es clara y manifiesta.

A) *Esta inteligencia suprema es su misma intelección.*—1) Luego es un entender subsistente, infinito y único; porque el entender (acto) se limita y multiplica por razón de la potencia, que aquí no tiene lugar.

2) Luego es infinitamente inmaterial e incorpóreo, toda vez que la inmaterialidad es raíz del conocimiento.

3) Luego es infinitamente cognoscitiva = *ciencia infinita y perfectísima.*

4) Luego es transcendente y realmente distinto del mundo = *transcendencia de Dios.*

5) Luego es también subsistente en su ser, porque la subsistencia del obrar supone la subsistencia del existir.

B) *Esta inteligencia suprema dirige todos los seres inferiores a sus fines respectivos.*—1) Luego tiene providencia de las cosas, porque las ordena y dirige a sus propios fines.

2) Luego es hacedor y formador de la misma naturaleza, porque dirige todas las cosas a sus respectivos fines no de un modo violento, sino por medio de *principios naturales e intrínsecos* a la cosa, de modo *connatural y suave.*

Esta inteligencia reúne cumplidamente todas aquellas perfecciones que los hombres comúnmente atribuyen a Dios. *Luego Dios existe.*

Estas pruebas que acabamos de exponer para demostrar la existencia de Dios pueden ser comprendidas de dos maneras muy diversas. Se las puede comprender en toda su extensión y fuerza según todo el rigor técnico de la demostración, en cuyo caso no están al alcance de cualquiera, pues exigen una sólida preparación, que no todos tienen.

Pero se pueden también comprender estas pruebas, o algunas de ellas al menos, sin necesidad de formularlas según el rígido tecnicismo de la lógica, y sólo en cuanto demuestran en general la existencia de un ser superior que rige y gobierna las cosas de este mundo, sin alcanzar a ver, por el momento, los demás predicados propios de la divinidad.

Bajo este segundo aspecto, las pruebas para demostrar la existencia de Dios, y particularmente algunas de ellas, son fácilmente comprensibles por cualquier hombre, por ignorante y rudo que sea, y todo hombre puede venir por ellas pronto y fácilmente en conocimiento de la existencia de Dios. Así lo enseña expresamente Santo Tomás: «Hay un conocimiento de Dios común y confuso, que está como impreso en la mente de todo hombre, ya sea porque la existencia de Dios es una verdad evidente y manifiesta, como piensan algunos; ya sea—y esto es lo más seguro—porque el hombre puede por las luces de la razón llegar en seguida a tener algún conocimiento de Dios.

«En efecto: viendo los hombres que las cosas naturales se desarrollan, se reproducen y obran según un orden determinado y fijo, y comprendiendo, por otra parte, que no puede haber orden sin una inteligencia ordenadora, conciben comúnmente la necesidad de admitir la existencia de un ser inteligente superior y ordenador de la naturaleza.

«Quién y cuál es este ordenador de la naturaleza, si es uno o son varios, esto ya no se alcanza a ver en seguida por este conocimiento confuso primero, así como cuando vemos que el hombre se mueve y ejerce otras varias funciones inferimos inmediatamente que hay en él un principio vital que le es propio y exclusivo, al cual llamamos alma, pero sin que sepamos, por el momento, qué es el alma, si es o no es cuerpo ni cómo produce las operaciones vitales» *(Contra Gentes* 3,38).

Este conocimiento confuso y común de que aquí habla Santo Tomás no es inmediato, sino discursivo; es un conocimiento de Dios bajo una razón propia (inteligencia ordenadora de la naturaleza), pero concebido de un modo vago y confuso. Este conocimiento propio y discursivo, pero vago y confuso, está al alcance de toda inteligencia humana que quiera abrir los ojos a la luz y a la verdad. Se trata, pues, de un conocimiento muy distinto de aquel otro de que habla el mismo Angélico Doctor al exponer la cuestión de la no evidencia de la existencia de Dios. Aquel conocimiento común y confuso no es discursivo, sino evidente e inmediato; no es conocimiento de Dios bajo alguna razón propia de la divinidad, sino bajo la razón común de felicidad o de verdad; no es, propiamente, conocimiento de Dios.

CUESTION 2

(In tres articulos divisa)

De Deo, an Deus sit

Tratado de Dios. Si Dios existe

Puesto que el principal intento de la doctrina sagrada es el de dar a conocer a Dios, y no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, según hemos dicho, en la empresa de exponer esta doctrina trataremos primeramente de Dios; después, del movimiento de la criatura racional hacia Dios, y en tercer lugar, de Cristo, que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios.

El tratado de Dios se dividirá en tres partes. Trataremos en la primera de lo que atañe a la esencia divina; en la segunda, de lo que se refiere a la distinción de personas, y en la tercera, de lo relativo a cómo proceden de Dios las criaturas.

En lo referente a la esencia divina se ha de tratar, primero, si Dios existe; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de lo relativo a sus operaciones, a saber: de su ciencia, de su voluntad y de su poder.

Acerca de lo primero hay que averiguar tres cosas.

Primera: si la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

Segunda: si es demostrable.

Tercera: si existe Dios.

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum (q.1 a.7); ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum (q.2); tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum (q.3).

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum (q.27); tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso (q.44).

Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit (q.3); tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia (q.14).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo: utrum sit demonstrabile.

Tertio: an Deus sit.

ARTICULO 1

Utrum Deum esse sit per se notum [a]

Si la existencia de Dios es verdad de evidencia inmediata

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui [1], *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta.* Ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I *Poster.* [2]: scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus,* statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellecto hoc nomine *Deus,* statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea, veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Io 14,6: *Ego sum via, veritas et vita.* Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per

DIFICULTADES. Parece que la existencia de Dios es cosa evidente por sí misma.

1. Decimos que es evidente por sí aquello cuyo conocimiento nos es connatural, como es el que tenemos de los primeros principios. Pues bien: *el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos,* como dice el Damasceno. Luego que Dios existe es evidente por sí mismo.

2. Se llama evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de demostración; y así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pues sabido lo que significa este término, *Dios,* en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese que existe también en la realidad. Luego que Dios existe es evidente por sí.

3. Es evidente que existe la verdad, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la misma verdad, como se dice en San Juan: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Luego la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

POR OTRA PARTE, nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evi-

[a] *Sent.* 1 d.3 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 1,10-11; 3,38; *De verit.* q.10 a.12; *De pot.* q.7 a.2 ad 11; *In Ps.* 8; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.3 ad 6.

[1] *De fide orth.* l.1 c.1.3: MG 94,789-793.

[2] C.3 n.4 (BK 72b18): S.TH., lect.7 n.58.

dente, como enseña el Filósofo al tratar de los primeros principios de demostración. Pero lo contrario de la existencia de Dios se puede pensar, como leemos en el Salmista: *Dijo el necio en su corazón: no hay Dios.* Luego la existencia de Dios no es verdad evidente.

RESPUESTA. Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto; por ejemplo, *el hombre es animal,* pues *animal* entra en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos, ser y no-ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas, que nadie las ignora. Pero, si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos; y por esto sucede, como dice Boecio, que hay conceptos comunes que sólo son evidentes para los sabios; por ejemplo, que *lo incorpóreo no ocupa lugar.*

Por consiguiente, digo que la proposición *Dios existe,* en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos.

se notum, ut patet per Philosophum, in IV *Metaphys.*[3] et I *Poster.*[4], circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi 52,1: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.* Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut *homo est animal:* nam *animal* est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota: sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota: non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro *De hebdomadibus*[5], quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut *incorporalia in loco non esse.*

Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit (q.3 a.4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

[3] DID., III c.3 n.7 (BK 1005b11): S.TH., lect.6 n.597
[4] C.10 n.7 (BK 76b23): S.TH., lect.19 n.2.
[5] ML 64,1311; S.TH., prooem.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus,* non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam[6] crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

SOLUCIONES. 1. Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas; para otros, en los placeres, y para otros, en cualquier otra cosa.

2. Es muy posible que quien oye pronunciar la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término *Dios* lo que se pretende, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios.

3. Que la verdad, en general, existe, es evidente; pero no lo es para nosotros que exista la verdad suprema.

ARTICULO 2

Utrum Deum esse sit demonstrabile[a]

Si se puede demostrar la existencia de Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile.

DIFICULTADES. Parece que la existencia de Dios no es demostrable.

[6] Cf. *Cont. Gent.* 1,20; AUGUST., *De civ. Dei* 1.8 c.2: ML 31,226; ARISTOTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a12).

[a] Infra q.3 a.5; *Sent.* 3 d.21 q.1 a.2 q.ª2; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 1,12; *De pot.* q.7 a.3.

1. La existencia de Dios es un artículo de fe. Pero lo que es de fe no se puede demostrar, porque la demostración hace ver, y la fe es de lo que no vemos, como enseña el Apóstol. Luego la existencia de Dios no es demostrable.

2. La base de la demostración es la naturaleza del sujeto, o *lo que* el sujeto es. Pero de Dios no podemos saber *lo que es,* sino más bien lo que no es, como dice el Damasceno. Luego no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase que Dios existe, sólo cabría hacerlo por sus efectos. Pero sus efectos no guardan proporción con El, ya que El es infinito y los efectos son finitos, y entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Si, pues, no se puede demostrar una causa por un efecto desproporcionado a ella, parece que tampoco se puede demostrar la existencia de Dios.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol que lo *invisible de Dios se alcanza a conocer por lo que ha sido hecho.* Pero esto no sería posible si por las cosas hechas no se pudiese demostrar que Dios existe, pues lo primero que hay que averiguar acerca de una cosa es si existe.

RESPUESTA. Hay dos clases de demostraciones. Una, llamada, *propter quid* o *por lo que,* que se basa en la causa y discurre partiendo de lo que en absoluto es anterior hacia lo que es posterior. La otra, llamada demostración *quia,* parte del efecto, y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros, que, cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa. Así, pues, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe, es forzoso que su causa le preceda. Por consiguiente, aunque la existencia de Dios

1. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum, ad Heb 11,1. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Praeterea, medium demonstrationis est *quod quid est.* Sed de Deo non possumus scire *quid est,* sed solum quid non est, ut dicit Damascenus[7]. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom 1,20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur *propter quid:* et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia:* et haec est per ea quae sunt priora quoad nos: cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos): quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se

[7] *De fide orth.* l.1 c.4: MG 94,800.

notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom 1,19, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio *quid significet nomen,* non autem *quod quid est:* quia quaestio *quid est,* sequitur ad quaestionem *an est.* Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (q.13 a.1): unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen *Deus.*

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in c). Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos.

SOLUCIONES. 1. La existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de El podemos conocer por discurso natural, como dice el Apóstol, no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible. Cabe, sin embargo, que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, porque no sepa o no entienda la demostración.

2. Cuando se demuestra la causa por el efecto, es imprescindible emplear el efecto como definición de la causa, y esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso, para probar la existencia de alguna cosa, es preciso tomar como medio *lo que su nombre significa* y no *lo que es,* ya que antes de preguntar *qué es* una cosa, primero hay que averiguar *si existe.* Pues bien: los nombres que damos a Dios los tomamos de sus efectos, y, por tanto, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos podemos tomar como medio el significado de la palabra *Dios.*

3. Aunque por los efectos desproporcionados a una causa no pueda tenerse un conocimiento perfecto de ella, sin embargo, por un efecto cualquiera puede demostrarse, sin lugar a dudas, la existencia de su causa, y de este modo es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque éstos no puedan dárnoslo a conocer tal como es en su esencia.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit [a]

Si Dios existe

DIFICULTADES. Parece que Dios no existe.

1. Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término *Dios* significa precisamente un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.

2. Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

POR OTRA PARTE, en el libro del Exodo dice Dios de sí mismo: *Yo soy el que soy*.

RESPUESTA. La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento [4]. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v.gr., el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit.

1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exodi 3,14, ex persona Dei: *Ego sum qui sum.*

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per

[a] *Sent.* 1 d.3 div. text.; *De verit.* q.5 a.2; *Cont. Gent.* 1,13.15.16.44; 2,15; 3,44; *De pot.* q.3 a.5; *Phys.* 7 lect.2; 8 lect.9; *Compend. Theol.* c.3; *Metaph.* 12 lect.5ss.

hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v.gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente [5]. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible, o contingente, y el necesario, y puede formularse así [6]. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres [7]. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est: si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed *magis* et *minus* dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys.*[8] Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere,

[8] DID., I *a* c.1 n.5 (BK 993b30): S.TH., lect.2 n.298.

est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur[9]. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio*[10]: *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana: quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est (in c).

de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo [8]. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

SOLUCIONES. 1. Dice San Agustín que *siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien.* Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes [9].

2. Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera. Asimismo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario, según hemos dicho [10].

[9] Ibid. (BK 993b25).

[10] C.11: ML 40,236.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 3-13

DE LA NATURALEZA DE DIOS

Después de la cuestión de la existencia de Dios, viene, lógicamente, la cuestión de su naturaleza íntima, pues una vez que se conoce la existencia de una cosa, procede analizar lo que esa cosa es en sí misma.

De Dios no podemos saber propiamente lo que es, sino más bien lo que no es; por eso vamos a considerar, no *cómo* es Dios, sino cómo no es, excluyendo de El todos aquellos predicados, v.gr., *movimiento, composición, imperfección, limitación,* etc., que en manera alguna le pueden convenir.

Las cinco vías de Santo Tomás, partiendo de muy distintos puntos, desembocan todas en un mismo término, en una misma cumbre, que es un ser supremo y soberano, el cual es a un mismo tiempo *motor inmóvil, causa eficiente no causada, ser necesario,* que existe en fuerza de su propia naturaleza, *plenitud de ser, de verdad, de bondad y de nobleza; inteligencia suprema,* que es su misma intelección. En estos cinco supremos predicados está contenida *como en germen* toda la Teodicea de Santo Tomás, o sea todo lo que se refiere a la naturaleza de Dios (q.3-13), a sus operaciones inmanentes de entender y querer (q.14-24), a su potencia operativa (q.25), a la creación (q.44-47), al gobierno del mundo (q.103), a la conservación de las cosas (q.104) y al concurso de Dios con las causas segundas (q.105).

En la exposición y desarrollo de estos diversos tratados, el Doctor Angélico no hará otra cosa que ir *desdoblando* y *aplicando* todos y cada uno de esos cinco predicados. Parecen verdaderos tratados de matemáticas, que se van desarrollando por el desdoblamiento o análisis lógico de unos cuantos axiomas propuestos en la entrada de la ciencia. ¡Tal y tanto es el talento sintético de Santo Tomás, que ha sabido reducir infinidad de cuestiones a la unidad de cinco principios!

Subiendo por estas cinco vías, el Angel de Aquino demuestra racionalmente la existencia de Dios; *reposando* luego sobre la cumbre en que dichas cinco vías convergen, estudia, analiza y escudriña la naturaleza íntima de Dios; *descendiendo,* al fin, por las mismas cinco vías, nos demuestra y explica la creación, el gobierno del mundo, la conservación de los seres creados y el concurso divino con las causas segundas.

Este tratado sobre la naturaleza de Dios (q.3-13) está distribuido y ordenado por el Angélico Doctor de la siguiente manera:

LA NATURALEZA DE DIOS ES CONSIDERADA:

- I. En sí misma (q.3-11) ......
  - A) La simplicidad de Dios (q.3).
  - B) La perfección de Dios ....
    - 1.º La perfección de Dios (q.4).
    - 2.º La bondad de Dios...
      - *a*) En general (q.5).
      - *b*) En particular (q.6).
  - C) La infinidad de Dios ....
    - 1.º En la razón de ser (q.7).
    - 2.º En la razón de obrar: ubicuidad (q.8).
  - D) La inmutabilidad de Dios ....
    - 1.º En sí misma (q.9).
    - 2.º En su corolario: la eternidad (q.10).
  - E) La unidad de Dios (q.11).
- II. En nuestro conocimiento: cómo podemos nosotros conocer la esencia de Dios (q.12).
- III. En nuestro lenguaje: cómo podemos expresar o nombrar a Dios (q.13).

Ante todo, Santo Tomás considera la naturaleza de Dios *en sí misma* (consideración *objetiva y absoluta* de la naturaleza divina); después la estudia en orden a nosotros (consideración *relativa y subjetiva* de la misma); primero en orden a nuestro conocimiento y luego en relación al lenguaje. El orden de estos tres puntos entre sí es perfectamente lógico; *primero el ser,* luego la concepción y, por último, la expresión en el lenguaje. Y es porque nuestro modo de hablar debe acomodarse al modo de concebir, y éste, al modo de ser de las cosas; luego el lenguaje supone el concepto, y éste, la cosa que se concibe.

Sobre la naturaleza de Dios en sí misma, o *absoluta y objetivamente considerada,* estudia Santo Tomás los cinco puntos siguientes: *simplicidad, perfección, infinidad, inmutabilidad* y *unidad.*

Comienza estudiando *la simplicidad.* Para comprender el porqué de esta preferencia, recuérdese que la naturaleza divina la conocemos principalmente *por vía de negación,* excluyendo de Dios las cosas que vemos en las criaturas.

Lo que más resalta en la base de todas y cada una de las cinco vías es la *composición* real de las cosas. En la base de la primera vía tenemos composición de móvil y movimiento, de potencia y acto; en la segunda vía hay composición de operante y operación; en la tercera se supone la composición de materia y forma; en la cuarta, la de esencia y existencia, de perfectible y perfección, y en la quinta, composición de medio y fin, perfectible y perfectivo.

Según la razón va subiendo por las vías y alejándose de las criaturas, va desprendiéndose de la composición y acercándose a la unidad y sim-

plicidad. Y en la cumbre de todas las cinco vías se descubre la máxima simplicidad. En la cima de la primera vía aparece un *motor inmóvil, acto sin potencia, acto puro;* en la segunda, *causa eficiente no causada, identidad de operación y operante;* en la tercera, *identidad de esencia y existencia;* en la cuarta, *identidad de perfectible y perfección, de sujeto y forma;* y en la quinta, *identidad absoluta de perfectible y perfectivo, de medio y fin,* pues Dios es fin de sí mismo.

Lo primero que la inteligencia humana comprende que debe ser excluido de Dios es la *composición.*

Dios no puede ser compuesto; luego Dios es *simple.* Pero sucede que, en las criaturas materiales, una cosa, en cuanto es más *simple,* es más imperfecta, y que a medida que va aumentando en composición va ganando en perfección. Y así vemos que el organismo del hombre es *perfectísimo,* pero es también *complicadísimo,* por las muchas partes de que consta. De aquí que la idea de suma simplicidad en Dios podía sugerir la idea de máxima imperfección. Por eso, después de haber demostrado que Dios es *infinitamente simple,* procede a explicar que la simplicidad divina no debe ser entendida al modo de la simplicidad de las cosas materiales; que esa simplicidad no significa imperfección, sino, por el contrario, *máxima perfección.* La cuestión de la perfección de Dios debía seguir inmediatamente después de la cuestión de la simplicidad.

Como la bondad se funda en la perfección, pues una cosa en tanto se dice buena en cuanto es perfecta, por eso Santo Tomás desdobla la cuestión de la perfección en dos: de la perfección y de la bondad de Dios.

Dios posee la perfección y la bondad, no así como quiera, sino en *grado sumo,* de *modo infinito;* por eso, después de la perfección y de la bondad, era conveniente tratar de la *infinidad de Dios.* Dios es infinito, ilimitado, incircunscrito, no sólo en el ser, en la perfección, sino también en el obrar, toda vez que su acción se extiende a todas las cosas y a todos los lugares. De esta incircunscripción en el obrar nace la *ubicuidad divina,* que el Angélico Doctor estudia a continuación de la *infinidad del ser.* Pasa después a considerar la *inmutabilidad y eternidad* de Dios. La *inmutabilidad* nace de la simplicidad y de la infinidad. Todo ser *mudable* está compuesto de acto y potencia; porque al mudarse, o bien pierde una perfección que antes tenía o bien adquiere un acto de que antes carecía. Por eso, un ser enteramente simple es absolutamente *inmutable.*

Un ser infinitamente perfecto no puede adquirir nuevas perfecciones ni tampoco perder las que posee; luego es también inmutable.

La inmutabilidad omnímoda funda inmediatamente la *eternidad,* que, por lo mismo, debe ser estudiada inmediatamente después de aquélla.

Por fin, Santo Tomás trata de la unidad de Dios, que, como la inmutabilidad, nace de la infinitud. Un ser infinito en perfección no puede ser más que uno y único.

INTRODUCCION A LA CUESTION 3

DE LA SIMPLICIDAD DE DIOS

En la cuestión tercera, Santo Tomás estudia dos problemas distintos, pero íntimamente relacionados entre sí: la *simplicidad de Dios* (a.1-7) y su *transcendencia sobre el mundo* (a.8). Como en el mundo sensible los elementos *simples* entran en la constitución de las demás cosas, por esto el Angélico Doctor, después de haber demostrado la omnímoda simplicidad del ser divino, pregunta en el artículo 8 y último de la cuestión: «si Dios entra en la composición de los demás seres».

Errores y herejías sobre estos dos problemas

Los diversos errores que se registran en la historia de la Teología pueden reducirse a dos principales: el antropomorfismo y el panteísmo. El antropomorfismo, atribuyendo a Dios forma humana y corpórea, destruye la simplicidad y espiritualidad de la naturaleza divina. El panteísmo, en sus variadísimas formas, confunde e identifica a Dios con el mundo y niega su transcendencia.

I. De la omnímoda simplicidad de Dios (a.1-7)

A) Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Pero luego llega la hora, y ésta es cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en *espíritu* y en *verdad,* pues tales son los adoradores que el Padre busca. *Dios es espíritu,* y los que le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad» (Io 4,23-24).

«Porque, desde la creación del mundo, *lo invisible de Dios,* su eterno poder y su divinidad, se alcanzan a conocer por las criaturas. De manera que son inexcusables» (Rom 1,20).

«Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad es semejante al oro, o a la plata, o a la piedra, obra del arte y del pensamiento humano» (Act 17,29).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—El *Concilio Lateranense IV* dice que la substancia o esencia divina es absolutamente simple *(simplex omnino)* (D 428).

Y el *Concilio Vaticano,* hablando de la naturaleza de Dios, enseña que es «espiritual, absolutamente simple e inmutable» *(simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis)* (D 1728).

Es, pues, doctrina de fe divina la espiritualidad de Dios y su omnímoda simplicidad.

B) La exposición teológica de Santo Tomás

Santo Tomás demuestra racionalmente la omnímoda simplicidad de Dios, por deducción rigurosa de los cinco predicados a que conducen sus célebres cinco vías. La demostración de esta tesis la va haciendo gradualmente por un procedimiento ascendente, de menos a más.

He aquí con qué orden procede:

- I. Simplicidad de Dios (a.1-7). La cual puede considerarse ....
  - A) En particular, excluyendo los diversos géneros de composición ......
    - 1.º En el orden sustancial ...
      - *a*) Real..
        - 1) Cuerpo ... (1)
        - 2) Materia y forma .... (2)
        - 3) Supuesto y persona ... (3)
        - 4) Existencia y esencia.. (4)
      - *b*) Lógico: género y diferencia .... (5)
    - 2.º En el orden accidental: de sustancia accidente .... (6)
  - B) En general: es completamente simple .... (7)
- II. La transcendencia de Dios .... (8)

Como se ve, primero va excluyendo una por una las diversas composiciones que se encuentran en las cosas de la naturaleza (a.1-6). Luego, por si pudiera haber alguna otra distinción fuera de las enumeradas, demuestra con razones generales que Dios es absolutamente simple (a.7). Al hacer la enumeración de las distintas composiciones, comienza por las del orden substancial (a.1-5) y luego pasa a las del orden accidental (a.6). Dentro del orden substancial, estudia primero las composiciones inferiores y físicas (partes cuantitativas, materia y forma) (a.1-2), y después se remonta a las de orden metafísico (naturaleza y supuesto, esencia y existencia) (a.3-4), y, finalmente, a las de orden lógico (género y diferencia) (a.5).

Todas estas diversas composiciones son excluidas, una tras otra, del ser divino.

En el artículo 4.º se demuestra la identidad en Dios de esencia y existencia. Esta identidad de esencia y existencia—según más adelante veremos—, o sea la subsistencia del ser divino, es el *constitutivo metafísico* de la esencia de Dios, el cual es raíz y fuente de todos los atributos divinos.

En este artículo termina el proceso ascensional o de invención de la razón humana, y tiene comienzo el proceso resolutivo, la vía de descenso, por la cual el humano entendimiento va infiriendo, deduciendo los infinitos atributos, virtualmente incluidos en la subsistencia del ser divino.

II. De la trascendencia del Ser divino sobre el mundo

El panteísmo ha revestido, a lo largo de la historia, muy diversas formas, de las cuales vamos a considerar solamente las de mayor importancia. Panteísmo significa la identidad entre Dios y la criatura. Esta identidad puede resultar, o bien de que la criatura se confunde e identifica con Dios, o bien de la confusión de Dios con la criatura. En el primer caso tenemos el *panteísmo místico,* como el de Eckart y el de Miguel de Molinos, según los cuales el alma humana es transformada en Dios e identificada con la misma Divinidad. Comúnmente, el panteísmo proviene de que se confunde a Dios con la criatura. Este panteísmo puede ser *total* o *parcial.* El panteísmo total identifica el ser divino con todo el ser de la criatura, de donde resulta que todo cuanto hay en la criatura es divino. El panteísmo parcial sostiene que Dios es parte del ser de la criatura: o bien la *materia* (David de Dinant), o bien la forma (Stoicos, Varrón, Amalrico, etc.), o bien la existencia.

El panteísmo total puede ser *monístico* o *pluralístico.* Según el panteísmo monístico, Dios y el mundo constituyen una sola e idéntica substancia. Para los panteístas pluralistas, las criaturas son substancias desprendidas del ser divino (panteísmo emanatista). La substancia procede de Dios, y el mundo puede ser concebido como algo estático e inmutable (panteísmo *monístico estático)* o como algo sometido a constante evolución y progreso (panteísmo evolutivo). Propuestos en forma esquemática, son los siguientes:

EL PANTEISMO PUEDE PROCEDER:

- I. O de la identificación de la criatura con Dios: panteísmo místico.
- II. O de la identificación de Dios con la criatura. Este puede ser de varias clases ....
  - A) Parcial ...
    - 1.º La materia.
    - 2.º La forma.
    - 3.º La existencia.
  - B) Total .....
    - 1.º Pluralístico: panteísmo emanatista.
    - 2.º Monístico..
      - *a*) Estático.
      - *b*) Evolutivo.

A) Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—La transcendencia de Dios está implícitamente enseñada en millares de pasajes de la Sagrada Escritura, donde se dice que Dios es creador, conservador y provisor de todas las cosas; que es inmenso y eterno; que es espíritu y habita en una luz inaccesible, etc.

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—El *Concilio Lateranense IV* ha condenado el panteísmo de Amalrico por estas palabras: «También reproba-

mos y condenamos el perversísimo dogma del impío Amalrico, a quien el padre de la mentira ha cegado de tal manera que su doctrina ha de ser tenida, más que por herética, por insana» (D 433).

La Iglesia ha condenado igualmente varias proposiciones de Eckart y de Miguel de Molinos, en que se sostiene que el alma humana es transformada en Dios e identificada con la esencia divina (D 510-513 y 1225).

Por fin, el *Concilio Vaticano* ha definido solemnemente la distinción de Dios y el mundo: «Si alguno dijere que es una e idéntica la substancia o esencia de Dios y la de todas las cosas, sea anatema».

«Si alguno dijere que las cosas, lo mismo corpóreas que espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la sustancia divina, o que la esencia divina por la manifestación y evolución de sí misma se hace todas las cosas, o que, finalmente, Dios es el ser universal e indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas distintas en géneros, especies e individuos, sea anatema» (D 1803-1804).

Y en otro lugar dice el mismo Concilio: «Dios debe ser tenido como real y esencialmente distinto del mundo» (D 1782).

Que Dios sea real y esencialmente distinto del mundo es ya una verdad solemnemente definida, que debe ser creída por todos con fe divina.

B) La exposición teológica de Santo Tomás

Para quien haya comprendido las cinco vías de Santo Tomás, la trascendencia de Dios sobre el mundo resulta una verdad clara y manifiesta. Basta comparar, en todas y en cada una de las vías, el punto de partida con el término, para convencerse de la real distinción que debe existir entre uno y otro.

En la primera vía, a todo lo largo del camino nos encontramos con móviles y motores movidos, que, al fin de cuentas, son también móviles. Sólo en la cima de la vía aparece el motor inmóvil. Luego Dios se compara a todas las cosas creadas como el motor al móvil.

Fijemos bien en la mente estas igualdades: Dios = motor inmóvil; criatura = móvil.

En el móvil podemos considerar la razón de *móvil* y la de *composición.*

Mirando a la criatura bajo la razón de móvil y a Dios bajo la de motor, tenemos que toda criatura es movida por Dios. Pero todo lo que se mueve es movido por otro. Luego Dios es otro, es distinto de la criatura. Si Dios se identificara con la criatura, ésta sería movida por sí misma, lo cual es manifiestamente absurdo, según probamos al exponer la primera vía.

En la criatura se mueve no sólo la materia para recibir la forma en la generación, sino también todas las sustancias para recibir las formas accidentales. Luego tiene que haber real distinción entre Dios y la materia, entre Dios y la sustancia completa de las cosas.

Por consiguiente, Dios no puede ser ni toda la sustancia de las cosas ni tampoco parte de ellas; Dios es, sustancialmente, esencialmente, distinto de las cosas del mundo.

Además de la movilidad, los seres creados, con que nos encontramos en la primera vía, entrañan composición. Se dice que un sujeto es móvil o mudable cuando puede perder una forma que tiene o adquirir otra de que carece. En cualquiera de los casos hay real composición de potencia y acto, de sujeto y forma, que se pierde o se adquiere. Esta composición puede tener lugar en el orden sustancial cuando los seres son sustancialmente mudables (materia y forma); en el orden accidental, cuando se cambian accidentalmente (sustancia y accidente), o al mismo tiempo en los dos órdenes. En mayor o menor grado, todas las cosas por que vamos subiendo a Dios en la primera vía están realmente compuestas. En cambio, el motor inmóvil es acto puro. Es acto porque es motor, y una cosa en tanto obra o mueve en cuanto está en acto, y es puro porque es inmóvil. Si tuviera potencia sería reducible o movible al acto propio de dicha potencia. Luego el acto puro es simplicísimo, y todos los seres movidos son realmente compuestos. Por consiguiente, el motor inmóvil no puede identificarse con los seres movidos, ni, por tanto, Dios con las criaturas.

A lo largo y ancho de la segunda vía tropezamos, bien con seres que son causados (efectos), bien con causas subordinadas a otra u otras superiores, por las cuales son aplicadas a la operación.

Y al final de la vía descubrimos a Dios bajo la razón de *causa eficiente primera, no causada.* Luego las cosas creadas se comparan a la causa primera o como efectos o como causas subordinadas. El efecto se distingue realmente de la causa, pues, de otra manera, una cosa sería causa de sí misma; y la subordinación de causas supone real distinción de las mismas, porque nada puede subordinarse a sí mismo. Luego o se niega todo el proceso de la segunda vía o es preciso admitir que la causa primera se distingue realmente de las causas segundas, y, consiguientemente, de los efectos de éstas. Por tanto, Dios se distingue realmente de las criaturas.

Además, el efecto es algo causado en cuanto al ser, y la causa eficiente subordinada es también causada o movida en cuanto al obrar o a la operación; en cambio, la causa primera es incausada en cuanto al ser y al obrar. Luego tienen predicados opuestos.

Más aún: las causas eficientes subordinadas son realmente compuestas en la línea de operación, pues constan de potencia operativa y operación. Pero en la causa primera, naturaleza y operación son una misma cosa. Luego la causa primera y la segunda no pueden identificarse en una misma esencia.

En el recorrido de la tercera vía encontramos primero seres contingentes, que han comenzado a existir por generación; después, seres necesarios, que siempre han existido, pero que tienen el ser recibido de otros; por fin, un ser necesario que ni ha comenzado a existir ni ha recibido de otro el ser, sino que existe por sí mismo. Este es el ser necesario que llamamos Dios.

Los seres contingentes se distinguen evidentemente del ser necesario incausado, porque:

a) Los seres contingentes han comenzado a existir, mientras el ser necesario incausado ha existido siempre.

b) Los seres contingentes están realmente compuestos de potencia y acto, lo mismo en la línea de la esencia (materia y forma) que en la del ser (esencia y existencia). Pero el ser necesario incausado carece de esta doble composición.

c) Los seres contingentes son causados; el ser necesario es incausado.

Los seres necesarios que han recibido la existencia de afuera también se distinguen realmente del ser necesario supremo, porque aquéllos son causados, éste incausado; aquéllos son realmente compuestos de esencia y existencia, éste es el mismo ser subsistente.

La cuarta vía se remonta de los seres que participan en diversos grados las perfecciones de ser, de verdad, de bondad, de nobleza, etc., a un ser supremo que posee esas perfecciones en un grado sumo e infinito.

Los seres todos de la creación se comparan a este ser supremo como lo imperfecto a lo perfecto, como lo múltiple a lo uno, como lo limitado a lo ilimitado, como lo finito a lo infinito, como lo realmente compuesto de sujeto y forma a lo que es forma subsistente e irrecepta, forma pura y simplicísima. ¿Pueden ser una misma cosa perfecto e imperfecto, uno y múltiple, infinito y finito, forma recibida en un sujeto y forma irrecepta o subsistente? Si esto es imposible y absurdo, absurdo e imposible es también la identidad de Dios con el mundo; absurdo e imposible es el panteísmo.

La quinta vía parte de los seres naturales, faltos de conocimiento, que obran por un fin; luego, avanza un paso más hacia una inteligencia ordenadora que, a su vez, es ordenada; y, por fin, se encuentra con una inteligencia suprema que ordena todas las cosas y no es ordenada por nadie.

Los seres naturales, faltos de conocimiento, se distinguen manifiestamente de esta inteligencia suprema ordenadora y no ordenada: primero, porque carecen de inteligencia; luego, porque son ordenados y dirigidos por otro, al par que esta inteligencia no es dirigida por nadie; por último, porque tienden a un fin que está fuera de ellos, mientras la inteligencia suprema es fin de sí misma.

La inteligencia ordenadora, pero ordenada, se distingue realmente de la inteligencia ordenadora y no ordenada: porque una es ordenada de afuera, y la otra no; porque una es ordenada a un bien distinto de ella misma, y la otra es su propio fin; porque la una es realmente compuesta de potencia y acto en la línea de operación (potencia intelectiva y acto de entender), y la otra es la intelección subsistente.

Luego esta inteligencia, que identificamos con Dios, se distingue realmente de todos los seres de la creación.

Quien haya penetrado bien a fondo las cinco vías de Santo Tomás está bien asegurado contra el escollo del panteísmo.

Siendo Dios real y sustancialmente distinto del mundo, ha de tener ser y operación propios e independientes; y como, por otra parte, es suprema inteligencia, reúne todas las condiciones para ser persona, y en grado sumo y perfectísimo.

La trascendencia de Dios significa distinción real y sustancial del mundo, lo cual no impide que Dios esté íntimamente presente a todas las cosas, como invadiéndolo todo con su acción. Pero de esta presencia íntima de Dios en las cosas hemos de hablar al exponer la cuestión de la ubicuidad de Dios (q.8).

CUESTION 3

(In octo articulos divisa)

De Dei simplicitate

De la simplicidad de Dios

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur (q.12); tertio, quomodo nominetur (q.13).

Sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es. Pero como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es. Por tanto, trataremos primero de cómo no es; segundo, de cómo le conocemos; tercero, de cómo le denominamos.

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius (q.4); tertio, de infinitate eius (q.7); quarto, de immutabilitate (q.9); quinto, de unitate (q.11).

Puede demostrarse cómo no es Dios despojándole de lo que es incompatible con El, por ejemplo, de la composición, del movimiento y de cosas parecidas. Por tanto, hablaremos primero de su simplicidad, que aparta de El toda composición. Pero como en los seres corpóreos lo simple es imperfecto y es parte, trataremos, lo segundo, de su perfección; lo tercero, de su infinidad; lo cuarto, de su inmutabilidad; lo quinto, de su unidad.

Circa primum quaeruntur octo.

Acerca de lo primero hay que averiguar ocho cosas.

Primo: utrum Deus sit corpus.
Secundo: utrum sit in eo compositio formae et materiae.
Tertio: utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti.
Quarto: utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse.

Primera: si Dios es cuerpo.
Segunda: si hay en El composición de materia y forma.
Tercera: si hay composición de esencia o naturaleza y sujeto.
Cuarta: si hay composición de esencia y existencia.

Quinta: si hay composición de género y diferencia.
Sexta: si hay composición de sujeto y accidente.
Séptima: si hay en El algún género de composición o es totalmente simple.
Octava: si entra como componente de alguna cosa.

Quinto: utrum sit in eo compositio generis et differentiae.
Sexto: utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis.
Septimo: utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.
Octavo: utrum veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit corpus [a]

Si Dios tiene cuerpo

DIFICULTADES. Parece que Dios tiene cuerpo.

1. Cuerpo es lo que tiene las tres dimensiones. Pero la Sagrada Escritura atribuye tres dimensiones a Dios, y así se dice en el libro de Job: *Es más alto que el cielo, y ¿qué harás?; más profundo que el infierno, y ¿cómo le conocerás?; es su medida más larga que la tierra y más ancha que el mar.* Luego tiene cuerpo.
2. Todo lo que tiene figura es cuerpo, ya que la figura es una modalidad de lo extenso. Pues parece que Dios tiene figura, puesto que se escribe en el Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* y por imagen se entiende figura, como dice el Apóstol: *Siendo el esplendor de la gloria y figura de la substancia,* esto es, imagen. Luego Dios tiene cuerpo.
3. Todo lo que tiene partes corpóreas es cuerpo. Pues la Sagrada Escritura atribuye a Dios partes corpóreas, y así se dice en el libro de Job: *Si tienes brazo como Dios;* y en el Salmo: *Los ojos de Dios están sobre los justos;* y en otro: *La diestra del Señor hizo proezas.* Luego Dios tiene cuerpo.
4. Unicamente los cuerpos ocupan sitio. Pero en las Escrituras se atribuye a Dios lo que pertenece al sitio, y así se dice en Isaías: *Vi al Señor sentado;* y en el mismo: *El Señor está de pie para juzgar.* Luego Dios tiene cuerpo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus.

1. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Iob 11,8: *excelsior caelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura eius, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.
2. Praeterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen 1,26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram:* figura enim imago dicitur, secundum illud Heb 1,3: *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius,* idest imago. Ergo Deus est corpus.
3. Praeterea, omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Iob 40,4: *si habes brachium ut Deus;* et in Psalmo 33,16: *oculi Domini super iustos;* et 117,16: *dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.
4. Praeterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quae ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isaiae 6,1: *vidi Dominum sedentem;* et Isaiae 3,13: *stat ad iudicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

[a] *Cont. Gent.* 1,20; 2,3; *Compend. Theol.* c.16

5. Praeterea, nihil potest esse terminus localis a quo vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut ad quem, secundum illud Psalmi 33,6: *accedite ad eum, et illuminamini;* et ut a quo, secundum illud Hierem. 17,13: *recedentes a te in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Io 4,24: *Spiritus est Deus.*

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum: ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (q.2 a.3) quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (ibid.) quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia: quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet (ibid.). Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus,

5. Nada que no sea cuerpo, o corpóreo, puede ser principio ni término local del movimiento. Pero en la Sagrada Escritura se dice que Dios es término local, y así leemos en un salmo: *Acercaos a El y seréis iluminados;* y también que es principio local, pues dice Jeremías: *Los que se aparten de ti serán escritos en la tierra.* Luego Dios tiene cuerpo.

POR OTRA PARTE, dice San Juan: *Dios es espíritu.*

RESPUESTA. Es imposible que Dios sea cuerpo, y esto se puede demostrar de tres maneras. Primera, porque ningún cuerpo mueve a otro si no es a su vez movido, como se ve examinándolos uno por uno. Hemos demostrado que Dios es el primer motor inmóvil. Luego, evidentemente, Dios no es cuerpo.

Segunda, el primer ser, por necesidad, ha de estar en acto y de ningún modo en potencia; y si bien en el ser que pasa de la potencia al acto la potencia es anterior cronológicamente al acto, en absoluto el acto es anterior a la potencia, ya que lo que está en potencia no puede pasar al acto sino en virtud de algo que esté en acto. Pero hemos demostrado que Dios es el primer ser. Por tanto, es imposible que haya en El nada de potencia, y, en cambio, todo cuerpo está en potencia, debido a que lo continuo, en cuanto tal, es divisible hasta lo infinito. Por consiguiente, es imposible que Dios sea cuerpo.

Tercera, porque ya hemos dicho que Dios es lo más perfecto de entre los seres. Pero es imposible que ningún cuerpo sea lo más perfecto de entre los seres; pues que tal cuerpo o es vivo o no. El cuerpo vivo es, a todas luces, más perfecto que el cuerpo sin vida. Pues como el cuerpo vivo no vive por el cuerpo, que entonces todo cuerpo tendría vida, es necesario que viva

por algo diferente, como nuestro cuerpo vive por el alma. De donde se sigue que aquello que da vida al cuerpo es más perfecto que el cuerpo. Por consiguiente, es imposible que Dios sea cuerpo.

SOLUCIONES. 1. Según hemos dicho, la Sagrada Escritura inculca lo espiritual y divino por medio de imágenes corpóreas. Por tanto, cuando atribuye a Dios tres dimensiones, designa su cantidad virtual por semejanza con la cantidad corpórea; y así, la profundidad quiere decir la facultad que tiene de saber lo oculto; la altura sería la excelencia de su poder sobre todas las cosas; la longitud, la duración de su ser, y la anchura, lo efusivo de su amor a todos los seres.—O también, como dice Dionisio, entiéndese por profundidad de Dios la imposibilidad de comprender su esencia; por longitud, el avance de su poder, que todo lo penetra, y por anchura, la amplitud con que se extiende a todo, en cuanto que todas las cosas están amparadas bajo su protección.

2. Se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, no por razón del cuerpo, sino por razón de aquello en que supera a los otros animales, y por esto en el Génesis, después de decir *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* se añade: *para que domine sobre los peces del mar,* etc. Ahora bien, el hombre supera a todos los animales porque tiene razón y entendimiento, y así es imagen de Dios por la razón y el entendimiento, que son incorpóreos.

3. En la Sagrada Escritura se atribuyen a Dios miembros corporales, debido a que los actos de éstos tienen cierto parecido con la acción divina; por ejemplo, puesto que la acción del ojo es ver, el ojo de Dios significa su facultad de verlo todo intelectualmente, sin necesidad de visión sensitiva;

quia sic omne corpus viveret: oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.1 a.9), sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat: utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia.—Vel, ut dicit Dionysius, cap. 9 *De div. nom.* [1], per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae; per longitudinem, processus virtutis eius, omnia penetrantis; per latitudinem vero superextensio eius ad omnia, inquantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia: unde, Gen 1,26, postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* subditur: *ut praesit piscibus maris,* etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre: unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non

[1] § 5: MG 3,913; S.TH., lect.2.

sensibili. Et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quod etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem: sicut dicitur sedens, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis: et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus, sub similitudine localis motus, designant spiritualem affectum.

y dígase lo mismo de los otros miembros.

4. Asimismo, lo referente al sitio se atribuye a Dios en sentido metafórico, y por ello estar sentado significa su autoridad e inmutabilidad, y estar en pie, su poderío para repeler cuanto se le oponga.

5. Puesto que Dios está en todas partes, nadie se acerca a El con los pasos del cuerpo, sino con los afectos del corazón, y del mismo modo se aleja. Por tanto, la aproximación o alejamiento designan los afectos del espíritu mediante la imagen del movimiento local.

ARTICULO 2

Utrum in Deo sit compositio formae et materiae [a]

Si hay en Dios composición de materia y forma [11]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio formae et materiae.

1. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma: quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo: introducitur enim ad Heb 10,38, ex persona Dei: *iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae.* Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Praeterea, ira, gaudium, et huiusmodi, sunt passiones coniuncti, ut dicitur I *De anima* [2]. Sed huiusmodi attribuuntur Deo in Scriptura: dicitur enim in Psalmo 105,40: *iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Praeterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum: non

DIFICULTADES. Parece que en Dios hay composición de materia y forma.

1. Todo lo que tiene alma es compuesto de materia y forma, porque el alma es forma del cuerpo. Pero la Sagrada Escritura atribuye alma a Dios, y así en la Epístola a los Hebreos se dice en nombre y persona de Dios: *Mi justo vive de la fe, pero si se substrae no placerá a mi alma.* Luego Dios está compuesto de materia y forma.

2. La ira, el gozo, etc., son pasiones del compuesto, como dice el Filósofo. Pero en la Sagrada Escritura se atribuyen estas cosas a Dios, y así se dice en un salmo: *El Señor se encendió en furor contra su pueblo.* Por consiguiente, Dios está compuesto de materia y forma.

3. La materia es el principio de individuación. Pero Dios parece ser individual, porque no se dice de muchos.

[a] *Sent.* 1 d.33 a.1; *Cont. Gent.* 1,17; *Compend. Theol.* c.28.
[2] C.1 n.9 (BK 403a3): S.TH., lect.2 n.22.

Luego está compuesto de materia y forma.

POR OTRA PARTE, todo compuesto de materia y forma es cuerpo, pues la cantidad dimensiva es el primer accidente de la materia. Pero, según hemos demostrado, Dios no es cuerpo. Luego no está compuesto de materia y forma.

RESPUESTA. Es imposible que en Dios haya materia. Primero, porque materia es lo que está en potencia, y hemos demostrado que Dios es acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad. Es, pues, imposible que esté compuesto de materia y forma.

Segundo. Todo lo que está compuesto de materia y forma es bueno y perfecto en virtud de la forma, y puesto que la materia recibe o participa la forma, es bueno por participación. Pero lo primero entre lo bueno y óptimo —y tal es Dios— no es bueno por participación, porque lo bueno por esencia es anterior a lo bueno por participación. Por consiguiente, es imposible que Dios esté compuesto de materia y forma.

Tercero. Todo agente obra en virtud de su forma, y, por tanto, será agente en el mismo grado que sea forma. Luego lo que es primer ser y agente por esencia, debe ser forma por sí mismo. Pues si, como hemos dicho, Dios es el primer agente, por ser la primera causa, síguese que es por esencia su forma, y no compuesto de materia y forma.

SOLUCIONES. 1. Se atribuye alma a Dios por analogía con nuestros actos, pues así como el complacernos de nuestro bien es acto de nuestra alma, así también se dice que place al alma de Dios lo que es conforme con su voluntad.

enim de multis praedicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est (a.1). Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem (ibid.) quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est (q.2 a.3). Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus. Quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est: unde illud dicitur esse placitum animae Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum quod ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum quod formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans: forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio: et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

2. Se atribuyen a Dios la ira y otras pasiones, por analogía con los efectos de sus actos; y así, puesto que lo propio del airado es castigar, al castigo de Dios se le llama metafóricamente ira.

3. Las formas que requieren ser recibidas en materia reciben su individuación de la materia, que, por ser el primer sujeto receptivo, no puede ser recibida en otro, mientras que la forma, de por sí, y cuando algo no lo estorba, puede ser recibida en muchos. En cambio, la forma que no requiere ser recibida en materia, sino que subsiste por sí misma, se hace individual, precisamente porque no puede ser recibida en otro, y tal es el caso de Dios. Por tanto, no se sigue que tenga materia.

ARTICULO 3

Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura [a]

Si Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

1. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Praeterea, effectus assimilatur suae causae: quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura: non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Io 14,6: *Ego sum via, veritas et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

DIFICULTADES. Parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza.

1. Porque nada está en sí mismo. Sin embargo, se dice que en Dios está la deidad, que es la esencia o naturaleza divina. Por tanto, parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza.

2. Los efectos se asemejan a sus causas, ya que todo agente hace algo semejante a él. Pero en las criaturas no se identifica el supuesto con la naturaleza, ya que el hombre no es lo mismo que la humanidad. Luego tampoco Dios será lo mismo que su deidad.

POR OTRA PARTE, se dice que Dios es, no ya viviente, sino la vida, como se ve por San Juan: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Pues lo que la vida es respecto al viviente es la deidad respecto a Dios, y, por tanto, Dios es la misma deidad.

[a] *Sent.* 1 d.34 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,21. Qq. disp. *De unione Verb.* a.1; *De anima* a.17 ad 10; *Quodl.* 2 q.2 a.2; *Compend. Theol.* c.10; op.37 *De quatuor oppos.* c.4.

RESPUESTA. Dios se identifica con su esencia o naturaleza. Para comprenderlo adviértase que, en lo compuesto de materia y forma, necesariamente han de diferir la naturaleza o esencia y el supuesto, porque la esencia o naturaleza sólo comprende lo que entra en la definición de la especie, y así la *humanidad*, por ejemplo, sólo comprende los elementos que integran la definición de hombre, pues debido a ellos es hombre, y humanidad significa aquello por lo que el hombre es hombre. Por el contrario, la materia individual, con sus accidentes individuantes, no entra en la definición de la especie, y por esto en la definición de hombre no entran esta carne y estos huesos determinados, ni tampoco si es blanco o negro, ni cosas parecidas; y por esto ni esta carne ni estos huesos determinados, ni los accidentes que los acompañan, entran en la definición de humanidad, y, sin embargo, se incluyen en el hombre concreto. Por tanto, el hombre concreto tiene en sí algo que no tiene la humanidad, y por esto hombre y humanidad no son cosas del todo idénticas, sino que humanidad significa la parte formal del hombre, porque los principios que la definen tienen carácter de forma respecto de la materia individuante.

Luego en los seres que no están compuestos de materia y forma, y en los que, por tanto, la individuación no proviene de materia individual, quiero decir, de esta materia, sino que las formas son individuales por sí mismas, es indispensable que las mismas formas sean los supuestos subsistentes, y por eso en ellas el supuesto no es distinto de la naturaleza [12]. Si, pues, Dios, según hemos dicho, no está compuesto de materia y forma, es preciso que sea su deidad, su vida y todo lo que en este sentido se dice de él.

SOLUCIONES. 1. A la primera dificultad debe decirse que no podemos hablar de lo simple sino al modo como hablamos de los compuestos que nos suministran nuestros conocimientos. Debido a esto, al hablar de Dios usamos

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei: sicut *humanitas* comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas: sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis.

In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentiae. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est (a.2), oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus con-

cretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita: et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repraesentari nisi per multa: et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

nombres concretos para expresar la substancia, porque para nosotros no subsiste más que lo compuesto; y para expresar su simplicidad usamos nombres abstractos. Cuando, pues, se dice que la deidad, la vida y cosas análogas están en Dios, hay que achacar tal distinción a la diversidad de conceptos que forma nuestro entendimiento, pero no a diversidad alguna en Dios.

2. Los efectos de Dios no lo imitan con perfección, sino sólo en cuanto pueden, y lo defectuoso de tal imitación proviene de la necesidad de emplear muchas cosas para representar lo que es simple y uno, por lo cual estas cosas han de ser compuestas, y de serlo les proviene que en ellas no se identifique el supuesto con la naturaleza.

ARTICULO 4

Utrum in Deo sit idem essentia et esse [a]

Si en Dios se identifican la esencia y la existencia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse.

1. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur: sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap 14,21: *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est eius essentia.

2. Praeterea, de Deo scire possumus *an sit*, ut supra (q.2 a.2) dictum est. Non autem possumus scire *quid sit*. Ergo non est idem esse Dei, et *quod quid est* eius, sive quidditas vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII *De Trin.*[3]: *esse non*

DIFICULTADES. Parece que en Dios no se identifica la esencia con la existencia.

1. Porque, si así fuese, nada se añadiría al ser divino. Pero como el ser sin adición alguna es el ser en abstracto, aplicable a todo lo que existe, se seguiría que Dios es el ser en general, que se puede aplicar a todas las cosas; y esto es falso, según aquello del libro de la Sabiduría: *Dieron a las piedras y a los leños el nombre incomunicable*. Luego existencia de Dios no es su esencia.

2. De Dios podemos saber que existe, según hemos demostrado. Pero no podemos saber lo que es. Luego la existencia de Dios no es lo mismo que *lo que es*, o sea su esencia o naturaleza.

POR OTRA PARTE, dice San Hilario: *El ser en Dios no es accidente, sino*

[a] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.1.2; q.5 a.2; d.34 q.1 a.1; 2 d.1 q.1 a.1; op.30 *De ente et ess.* c.5; *De pot.* q.7 a.2; op.69 *De hebdom.* lect.2; *De spirit. creat.* a.1; *Compend. Theol.* c.11; *De quatuor oppos.* c.4.
[3] § 11: ML 10,208.

verdad subsistente. Luego lo que subsiste en Dios es su ser.

RESPUESTA. Hay que decir que no sólo se identifica Dios con su esencia, según hemos visto, sino también con su existencia, y esto se puede demostrar de varias maneras [13]. Primero, porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causado, o bien por los principios esenciales, cual sucede con los accidentes propios de cada especie, v.gr., la cualidad de poder reír, que es inseparable del hombre y proviene de los principios esenciales de su especie, o bien por algún agente externo, como el calor del agua es producido por el fuego. Si, pues, la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia tiene una existencia causada por otro. Mas nada de esto es aplicable a Dios, pues sabemos que es la primera causa eficiente, y, por tanto, es imposible que en Dios el ser sea distinto de la esencia.

Segundo, porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, según hemos visto, síguese que en El no es la esencia cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia.

Tercero, porque así como lo que tiene fuego y no es el fuego está encendido por participación, así también lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación.

est accidens in Deo, *sed subsistens veritas.* Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quod **Deus non solum est sua essentia,** ut ostensum est (a.3), sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de **Deo: quia Deum** dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam *esse.* Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (a.1), sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem.

Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (a.3). Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum quod *aliquid cui non fit additio* potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum: secundo modo, esse sine additione, est esse commune.

Ad secundum dicendum quod *esse* dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo *esse,* non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus *Deus est,* vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra (q.2 a.2) dictum est.

Pero Dios se identifica con su esencia, según hemos visto, y, por tanto, si no se identificase con su existencia, sería un ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo. Luego Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia.

SOLUCIONES. 1. La frase *algo a lo cual nada se añade* puede entenderse de dos maneras: de una, cuando se trata de seres que por su naturaleza excluyen la adición, como la naturaleza del animal irracional excluye el entendimiento; y de otra, cuando la naturaleza de una cosa no exige que se le haga adición; y así, el animal, en general, no tiene entendimiento, porque su naturaleza ni requiere tener entendimiento ni no tenerlo. Pues bien, en el primer sentido, el ser sin adición es el ser divino; en el segundo, el ser sin adición es el ser en general.

2. La palabra *ser* tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto. Tomada la palabra *ser* en el primer sentido, no podemos conocer el ser o existencia de Dios, como tampoco conocemos su esencia; pero sí en el segundo, porque sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios al decir *Dios es o existe* es verdadera, y esto lo sabemos por sus efectos, como hemos dicho.

ARTICULO 5

Utrum Deus sit in genere aliquo [a]

Si Dios pertenece a algún género

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in genere aliquo.

1. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxi-

DIFICULTADES. Parece que Dios pertenece a algún género.

1. Porque la substancia es el ser que subsiste por sí mismo, y esto, más que

[a] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.2; d.19 q.4 a.2; op.30 *De ente et ess.* c.6; *Cont. Gent.* 1,25; *De pot.* q.7 a.3; *Compend. Theol.* c.12.

a nadie, corresponde a Dios. Luego Dios está en el género de substancia.

2. Cada cosa se mide por otra de su género, y así las longitudes se miden con una longitud y los números con un número. Pues si Dios es la medida de todas las substancias, como dice el Comentador, síguese que está en el género de substancia.

POR OTRA PARTE, a nuestro modo de entender, el género es anterior a lo contenido en algún género. Pero nada hay, ni en la realidad ni en el entendimiento, que sea anterior a Dios. Luego Dios no pertenece a ningún género.

RESPUESTA. De dos maneras puede estar contenida una cosa en un género determinado: directamente, y de este modo lo están las especies que un género abarca, o por reducción, como lo están los principios y las privaciones; y así el punto y la unidad se reducen al género de cantidad, por ser su principio, y la ceguera o cualquier otra privación puede reducirse al género de su hábito correspondiente. Pues bien, ni de una ni de otra manera está contenido Dios en género alguno.

Que Dios no puede ser especie contenida en un género se puede demostrar por tres razones. Primera, porque la especie consta de género y diferencia, y aquello de que se toma la diferencia constitutiva de la especie es, con respecto a aquello de que se toma el género, como el acto respecto a la potencia; por ejemplo, al definir al hombre, la palabra *animal* se toma de la naturaleza sensitiva concreta, ya que por animal entendemos lo que tiene naturaleza sensitiva, y *racional* se toma de la naturaleza intelectiva, pues es racional el que tiene naturaleza intelectual, y lo intelectivo es con respecto a lo sensitivo como el acto respecto a la potencia. Pero como en Dios no hay potencia alguna a que añadir un acto, es imposible que pertenezca a ningún género en calidad de especie.

me convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

2. Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X *Metaphys.*[4]. Ergo Deus est in genere substantiae.

Sed contra, genus est prius, secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter. Uno modo, simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes: sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere.

Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. «Animal» enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet: «rationale» vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet: intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

[4] Comm.7.

Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est (a.4), si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset *ens:* nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur *in eo quod quid est.* Ostendit autem Philosophus in III *Metaphys.*[5], quod ens non potest esse genus alicuius; omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia *non ens* non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis *in eo quod quid est.* Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et *quod quid est,* idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est (a.4). Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque demonstratio, nisi per effectum: quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud: sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (q.44 a.1). Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Segunda, porque supuesto, como hemos dicho, que el ser de Dios es su esencia, si Dios estuviera en algún género, sería preciso que su género fuese el ser o ente, pues el género significa esencia, y por ello se dice de las cosas privativa o esencialmente. Pero el Filósofo demuestra que el ser no puede ser género de nada, porque todo género tiene diferencias distintas de él y no puede hallarse diferencia alguna que no sea ente o ser, y el *no ente* no puede ser diferencia. Hay, pues, que concluir que Dios no pertenece a ningún género.

Tercera, porque las cosas que pertenecen a un mismo género tienen de común la esencia o naturaleza de aquel género, ya que se les atribuye esencialmente; pero se diferencian en el ser, pues el ser del hombre no es el mismo que el del caballo, ni tampoco es el mismo el ser de éste y el de aquel hombre, y por esto es preciso que en las cosas que pertenecen a un mismo género se distinga el ser o existencia de lo que es, o sea de la esencia. Pero en Dios no se distinguen, como hemos visto. Por tanto, es evidente que Dios no es especie de ningún género.

Y por esto se comprende que Dios no tiene género, ni diferencia, ni tampoco definición ni demostración, más que por sus efectos, porque la definición consta de género y diferencia, y el medio de demostración es la definición.

Que Dios, en cuanto principio, no pertenece a ningún género por reducción, se comprende si se advierte que el principio que se reduce a un género no se extiende más allá de aquel género; y así el punto no alcanza más que a ser principio de la cantidad continua, y la unidad, de la discreta. Pero Dios es principio de todo el ser, como adelante veremos, y, por tanto, como principio, no está contenido en ningún género.

[5] DID., II c.3 n.8 (BK 998b22): S.TH., lect.8 n.432.

SOLUCIONES. 1. La palabra substancia no solamente significa el ser que subsiste por sí, pues el ser, en cuanto tal, no puede ser género, según hemos visto, sino que significa una esencia a la que compete ser de un modo determinado, a saber: por sí, pero sin que el ser pertenezca a su esencia. Y así se comprende que Dios no está en el género de substancia.

2. La dificultad habla de medida proporcionada, que indudablemente ha de ser homogénea con lo medido; pero Dios no es medida proporcionada de cosa alguna. Llámasele, sin embargo, medida de todo, porque tanto más ser tiene una cosa cuanto más se acerca a El.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est (in c). Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse: quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata: hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

ARTICULO 6

Utrum in Deo sint aliqua accidentia [a]

Si hay algún accidente en Dios

DIFICULTADES. Parece que en Dios hay algunos accidentes.

1. Porque la substancia *no es accidente de nada,* como dice Aristóteles, y, por tanto, lo que en uno es accidente, no puede ser en otro substancia; y así se demuestra que el calor no es forma substancial del fuego, porque en otros cuerpos es accidente. Pero a Dios se atribuyen la sabiduría, la virtud y cosas análogas, que en nosotros son accidentes. Luego también habrán de serlo en Dios.

2. Los géneros de accidentes son muchos, y en cada uno hay algo que es lo primero. Si, pues, lo primero de estos géneros no está en Dios, habría muchos primeros fuera de Dios, cosa inaceptable.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia.

1. Substantia enim *nulli est accidens,* ut dicitur in I *Physic.* [6] Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia: sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et huiusmodi, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Praeterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum: quod est inconveniens.

POR OTRA PARTE, todo accidente está en un sujeto. Pero Dios no puede ser sujeto, porque *la forma simple no puede ser sujeto,* como dice Boecio. Luego no puede haber accidente en Dios.

Sed contra, omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum: quia *forma simplex non potest esse subiectum,* ut dicit Boetius in lib. *De Trin.* [7] Ergo in Deo non potest esse accidens.

a *Sent.* 1 d.8 q.4 a.3; *Cont. Gent.* 1,23; *De pot.* q.7 a.4; *Compend. Theol.* c.23.
6 C.3 n.6 (BK 186b4): S.TH., lect.6.

RESPUESTA. Con arreglo a lo que hemos dicho, se ve con claridad que no puede haberlos. Primero, porque el sujeto es, con respecto al accidente, lo que la potencia con respecto al acto, ya que el sujeto tiene algún modo de ser en virtud del accidente, y estar en potencia es cosa que en modo alguno puede atribuirse a Dios, según hemos visto.

Segundo, porque Dios es su mismo ser, y, como dice Boecio, *si bien lo que es puede tener adjunto algo extraño, el mismo ser no puede tener adjunto cosa distinta de él:* por ejemplo, lo que está caliente puede tener, además, cosa distinta del calor, v.gr., la blancura; pero el calor mismo no tiene más que calor.

Tercero, porque el ser sustancial es anterior al ser accidental. Si, pues, Dios es en absoluto el primer ser, nada puede haber en El accidentalmente.—Pero ni siquiera puede tener los *accidentes por sí,* o propiedades esenciales, como el hombre tiene, por ejemplo, la facultad accidental de poder reír, porque estos accidentes son causados por los principios del sujeto, y en Dios nada hay causado, ya que El es la causa primera.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum: subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet (a.1).

Secundo, quia Deus est esse (a.3) et, ut Boetius dicit in lib. *De hebdomad.* [8], *licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest:* sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens (q.2 a.3), in eo non potest esse aliquid per accidens.—Sed nec *accidentia per se* in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti: in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima (ibid.). Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

SOLUCIONES. 1. Según veremos más adelante, la virtud y la sabiduría no están en Dios y en nosotros de modo unívoco, y, por tanto, no se sigue que haya accidentes en Dios como los hay en nosotros.

2. Debido a que la sustancia es anterior a los accidentes, los principios de éstos se reducen a los de la sustancia de que emanan. Adviértase, sin embargo, que Dios no es lo primero contenido en el género de sustancia, sino lo primero por encima de todo género y respecto de todas las cosas.

Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit (q.13 a.5). Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo, sicut in nobis.

Ad secundum dicendum quod, cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora. Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.

7 C.2: ML 64,1250. 8 ML 64,1311.

ARTICULO 7

Utrum Deus sit omnino simplex [a]

Si Dios es totalmente simple [14]

DIFICULTADES. Parece que Dios no es totalmente simple.

1. Porque cuanto procede de Dios le imita, y por esto, lo que viene de El en cuanto primer ser, es ser, y lo que procede de El como primer bien, es bueno. Pero nada de lo que procede de Dios es del todo simple. Luego tampoco lo es Dios.

2. A Dios se ha de atribuir siempre lo mejor. Pero entre nosotros lo compuesto es mejor que lo simple, y así los cuerpos ya compuestos son más perfectos que sus elementos, y éstos lo son más que sus partes. Luego no debemos decir que Dios es del todo simple.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que Dios es absolutamente simple.

RESPUESTA. Que Dios es absolutamente simple se puede demostrar de muchas maneras. Primero, aplicando lo que ya hemos dicho. Puesto que en Dios no hay composición de partes cuantitativas, porque no es cuerpo; ni de materia y forma, ni de naturaleza y supuesto, ni de esencia y existencia, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, síguese que no hay modo de que sea compuesto, sino que es absolutamente simple.

Segundo, todo compuesto viene después que sus componentes y depende de ellos, y Dios es el primer ser, según hemos visto.

Tercero, todo compuesto tiene causa, pues lo que por su naturaleza es di-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex.

1. Ea enim quae sunt a Deo, imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quae sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

2. Praeterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed, apud nos, composita sunt meliora simplicibus: sicut corpora mixta elementis, et elementa suis partibus. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *De Trin.* [9], quod Deus vere et summe simplex est.

Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta (in hac q.3). Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae: neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse: neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis: manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est (q.2 a.3).

Tertio, quia omne compositum causam habet: quae enim secun-

[a] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.1; *Cont. Gent.* 1,16.18; *De pot.* q.7 a.1; *De causis* lect.21; *Compend. Theol.* c.9; *De quatuor oppos.* c.4.

[9] C.6: ML 42,928.

dum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est (ibid.), cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est: quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est: nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium: non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi): tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII *De Trin.* [10] dicens: *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.*

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum: quia ad minus esse eius est aliud quam *quod quid est*, ut infra patebit (q.50 a.2 ad 3).

verso no forma un todo sino en virtud de una causa que lo unifica. Pero Dios no tiene causa, como hemos visto, puesto que es la primera causa eficiente.

Cuarto, porque en Dios no hay acto y potencia y, en cambio, lo hay en todo compuesto, porque o bien una parte es acto con respecto a otra, o, por lo menos, cada una de las partes está como en potencia respecto del todo.

Quinto, porque el todo es distinto de cada una de las partes. En los heterogéneos esto es evidente, pues ninguna parte del hombre es hombre, como ninguna parte del pie es pie. Tratándose de homogéneos, si bien algo de lo que se dice del todo se dice también de sus partes, ya que una parte del aire es aire y una de agua es agua, sin embargo, algo se dice del todo que no conviene a ninguna de sus partes; v.gr., porque una masa de agua tenga dos codos, no se puede decir que los tenga una de sus partes. Por tanto, en el todo compuesto hay algo que no es él mismo, y aunque esto mismo se puede decir de las cosas que tienen alguna forma (por ejemplo, en lo que es blanco hay algo además de lo blanco), no por esto se puede decir que haya en la forma cosa alguna ajena a ella. Si, pues, Dios es su misma forma, o mejor, el mismo ser, síguese que de ningún modo puede ser compuesto; y esto es lo que enseña San Hilario cuando dice que *Dios, que es poder, no está formado con lo débil, ni el que es luz está formado de tinieblas.*

SOLUCIONES. 1. Lo procedente de Dios lo imita, como lo causado a la causa primera. Por lo demás, no se concibe nada causado que de algún modo no sea compuesto, porque, cuando menos, su existencia es distinta de su esencia, como más adelante veremos.

[10] § 27: ML 10,223.

2. Los compuestos que nosotros observamos son más perfectos que los simples, porque la perfección de la bondad en las criaturas no estriba en un solo elemento, sino en muchos, y, en cambio, la perfección de la bondad divina consiste en su simplicidad, como más adelante diremos.

Ad secundum dicendum quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. Sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur (q.4 a.2 ad 1).

ARTICULO 8

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat [a]

Si entra Dios en composición con otros seres

DIFICULTADES. Parece que Dios entra en composición con otros seres.

1. Dice Dionisio: *La deidad, que está sobre el ser, es el ser de todos.* Pero en todas las cosas entra el ser como componente de cada una de ellas. Por tanto, Dios entra en la composición de otros seres.

2. Dios es forma, pues dice San Agustín que *el Verbo* (que es Dios) *es cierta forma no formada.* Pero la forma es parte del compuesto. Luego también Dios ha de ser parte de algún compuesto.

3. Las cosas que existen y no se diferencian en nada, son idénticas. Pues bien, Dios y la materia prima existen y en nada se diferencian. Luego son del todo idénticos. Pero la materia prima entra en la composición de las cosas. Luego también Dios. Prueba de la proposición media: Para que las cosas sean distintas han de tener algo diferente, y por esto mismo son compuestas. Es así que Dios y la materia prima son del todo simples. Luego en nada difieren.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *ni se puede tocar a Dios ni tiene nada de común con las partes de lo mezclado.* Además, se lee en el libro *De Causis* que *la causa primera gobierna todas las cosas sin mezclarse con ellas.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. *Cael. hier.* [11]: *esse omnium est, quae super esse est deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Praeterea, Deus est forma: dicit enim Augustinus, in libro *De verbis Domini* [12], quod *Verbum Dei* (quod est Deus) *est forma quaedam non formata.* Sed forma est pars alicuius compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

3. Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus.—Probatio mediae: quaecumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia; ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 cap. *De div. nom.* [13], quod *neque tactus est eius* (scilicet Dei), *neque alia quaedam ad partes commiscendi communio.*—Praeterea, dicitur in libro *De causis* [14], quod *causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis.*

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.2; *De verit.* q.21 a.4; *Cont. Gent.* 1,17.26.27; 3,51; *De pot.* q.6 a.6; *Compend. Theol.* c.17.

[11] § 1: MG 3,177.

[12] Vel *Serm. ad popul.* 117 c.2: ML 38,662.

[13] § 5: MG 3,643; S.TH., lect.3.

RESPUESTA. Acerca de esta materia ha habido tres errores. Dijeron unos que Dios es el alma del mundo, según refiere San Agustín, y a este grupo pertenecen también los que dijeron que Dios es el alma del primer cielo. Dijeron otros que Dios es el principio formal de todas las cosas, y ésta se cree que fue la opinión de los almarianos. Pero el tercer error fue el de David de Dinand, quien, estúpidamente, sostuvo que Dios es la materia prima. Todo esto es evidentemente falso, y no es posible que en modo alguno entre Dios en la composición de otro ser, ni tampoco que sea principio formal ni principio material.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. VII *De civitate Dei* [15]: et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli [16]. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem: neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

En primer lugar, porque, como hemos dicho, Dios es la primera causa eficiente, y la causa eficiente no se identifica numérica, sino sólo específicamente, con la forma del efecto; y así un hombre engendra a otro hombre. La materia, por su parte, no sólo no se identifica numéricamente con la causa eficiente, pero ni siquiera es de la misma especie, porque la materia está en potencia, y la causa, en acto.

Segundo, porque, debido a que Dios es la primera causa eficiente, a El, en cuanto tal, corresponde ser el primer agente. Por el contrario, lo que es parte de algún compuesto no puede ser, como tal, primer agente, lo es el compuesto, y así no es propiamente la mano la que hace, sino el hombre con la mano, lo mismo que el fuego calienta con el calor. Así, pues, Dios no puede ser parte de compuesto alguno.

Tercero, porque ninguna de las partes de un compuesto puede ser en absoluto el primer ser, ni siquiera la materia y la forma, que son los primeros

Primo quidem, quia supra (q.2 a.3) diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae par-

[14] § 20: S.TH., lect.20.

[15] C.6: ML 41,199.

[16] Cf. *Cont. Gent.* 1,27.

elementos del compuesto. Y esto porque la materia es potencia, y la potencia en absoluto es, según hemos visto, posterior al acto. A su vez, la forma que entra en el compuesto es una forma participada y, por lo mismo, así como el partícipe de algo es posterior al que lo tiene por esencia, lo mismo sucedería con lo participado; y así, por ejemplo, el fuego de lo que esté encendido es posterior al fuego por esencia. Pero ya hemos demostrado que Dios es en absoluto el primer ser.

SOLUCIONES. 1. Se dice que la deidad es *el ser* de todas las cosas, porque es su causa eficiente y ejemplar, pero no su causa formal.

2. El Verbo es forma ejemplar, pero no la forma que entra como parte de un compuesto.

3. Las cosas simples no difieren en virtud de otras diferencias, pues esto es propio de las compuestas. Por ejemplo, el hombre difiere del caballo por las diferencias que hay entre racional e irracional; pero éstas no difieren, a su vez, entre sí por otras diferencias, y por ello en rigor no se puede decir que *difieren*, sino simplemente que son *diversas*, pues, como dice el Filósofo, *diverso* tiene sentido absoluto, y, en cambio, las cosas que *difieren*, difieren por algo. Por consiguiente, la materia prima y Dios no *difieren*, sino que *son diversas por sí mismas*, y por esto no se sigue que sean una misma cosa.

tes compositorum. Nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis (a.1) patet. Forma autem quae est pars compositi, est forma participata: sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (q.2 a.3) quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod deitas dicitur *esse* omnium effective et exemplariter: non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quod Verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi.

Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis: hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur *differre*, sed *diversa esse:* nam, secundum Philosophum X *Metaphys.* [17], *diversum* absolute dicitur, sed omne *differens* aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non *differunt*, sed *sunt diversa seipsis*. Unde non sequitur quod sint idem.

[17] IX c.3 n.6 (BK 1054b24).

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 4-6

DE LA PERFECCION Y DE LA BONDAD DE DIOS

I. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Que si encantados (los hombres) de las bellezas de tales cosas las imaginaron dioses, debieron conocer cuánto más hermoso es el dueño de ellas; pues el que crió todas estas cosas es el autor de la hermosura. O si se maravillaron de la virtud e influencia de estas criaturas, entender debían por ellas que aquel que las crió las sobrepuja en poder» (Sap 13,3-4). «Sed, pues, vosotros perfectos, así como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt v.48). «Sed santos vosotros, pues que yo soy santo» (Lev 11,44; 20,25).

«Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos» (Is 6,3).

«Y haré que mi santo nombre sea conocido en medio del pueblo mío, de Israel, y no permitiré que sea en adelante mi santo nombre profanado. Y conocerán las gentes que yo soy el Señor, el Santo de Israel» (Ez 39,7). «Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Lc 18,19).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—El *Concilio Vaticano I* reconoce como de fe divina la omnímoda perfección de Dios. «La Santa Iglesia católica, apostólica y romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero..., infinito en toda perfección..., indeciblemente más excelso que todas las cosas que fuera de El existen o pueden ser concebidas» (D 1782).

II. La exposición teológica de Santo Tomás

A) DIOS ES INFINITAMENTE PERFECTO Y BUENO

Los antiguos filósofos, al explicar el primer principio de las cosas, no pensaban más que en el principio material (agua, aire..., etc.), el cual había de ser, forzosamente, sumamente imperfecto.

Si el principio material implica potencialidad e imperfección, el que es primero en este orden entrañará potencialidad e imperfección en sumo grado (q.4 a.1).

Pero es de todo punto imposible que el principio material sea absolutamente el primero, porque la potencia siempre supone un ser en acto, por el cual puede ser reducido al movimiento y adquirir su perfección y su acto propio.

Por eso, al principio material debe preceder el principio activo, como a la potencia precede el acto (q.4 a.1 ad 2).

Ahora bien, el principio activo implica acto y perfección, pues una cosa en tanto obra en cuanto está en acto *(unumquodque in tantum agit in quantum est actu)*, en cuanto actualmente tiene la perfección, que por la operación va a comunicar a su efecto, pues nadie da lo que no tiene. Y el primer principio activo estará máxime en acto y tendrá la máxima

perfección, pues a medida que va subiendo en la escala de principio va proporcionalmente ganando en acto y en perfección.

Este primer principio activo es Dios, que es la causa primera y eficiente de todas las cosas. Luego Dios es sumamente perfecto.

Pero aún hay más. Dios posee la perfección de todas las cosas creadas y creables, actuales y posibles. Lo cual quiere decir que es infinitamente perfecto (a.2).

La causa activa o eficiente debe poseer actualmente toda la perfección de su efecto, porque nadie da lo que no tiene. Pero Dios es causa eficiente primera del ser, de la verdad, de la bondad y de toda otra perfección (4.ª vía) en los seres creados. Luego Dios contiene actualmente en sí mismo la perfección de todas las cosas, que han sido causadas por El. De donde se infiere que no hay en la criatura perfección alguna la cual no exista también en Dios: verdad, bondad, belleza, vida, inteligencia, inmortalidad, etc.

Este procedimiento de la causalidad divina sólo nos lleva a admitir en Dios las perfecciones por El causadas, o sea las perfecciones múltiples y variadas que se encuentran en las criaturas. ¿Se dan, además, en Dios aquellas otras perfecciones que, si de hecho no han sido causadas, pudieran, sin embargo, serlo? Se trata de las perfecciones posibles, posibles en sí y absolutamente consideradas, no posibles al poder de Dios, porque es evidente que, si Dios las puede producir, es porque las contiene. ¿Contiene Dios todas las perfecciones que son en sí mismas absolutamente posibles? Indudablemente que sí. Y la razón de esto es porque El es el ser subsistente. Ser subsistente es lo mismo que ser irrecepto, ser ilimitado, infinito, plenitud de ser. El ser ilimitado e infinito contiene actualmente todas las perfecciones, lo mismo actuales que posibles. Lo que no es no tiene perfección alguna, y lo que existe, en tanto es perfecto en cuanto tiene ser, y en tanto es más perfecto en cuanto tiene más ser. Luego lo que es ser sin ribera y sin límites comprende todo género de perfecciones, no sólo actuales, sino también posibles. Se debe, pues, concluir que Dios es absolutamente infinito en perfección, como lo es en el ser.

Exactamente lo mismo se debe decir de la bondad de Dios. La bondad se funda en la perfección. Por consiguiente, una cosa perfecta será buena, y otra infinitamente perfecta será infinitamente buena. Luego Dios será no solamente perfecto, sino bueno en grado sumo e infinito (q.6 a.1-2).

Dios es esencialmente bueno, o bueno por esencia *(per essentiam)*, porque la perfección y la bondad se fundan en el ser, y éste en Dios se identifica con la esencia divina. Como en toda criatura el ser está fuera de la esencia, por eso ninguna criatura se puede decir esencialmente buena, o buena por esencia *(per essentiam)*, siendo esto un privilegio exclusivo de Dios (q.6 a.3).

B) De cómo las perfecciones creadas se hallan en Dios

Ya hemos demostrado el hecho de que todas las perfecciones creadas se encuentran actualmente en Dios.

Pero como no todas las perfecciones de un efecto están de igual manera contenidas en la causa, vamos ahora a examinar el modo o manera de estar en Dios las perfecciones de las criaturas.

Una perfección puede encontrarse en un sujeto de tres maneras diferentes: *formalmente, virtualmente* y *eminentemente.*

Está contenida formalmente en un sujeto cuando se encuentra en él según su forma propia, tal y como se expresa en la definición: de esta manera está la racionalidad en el hombre.

Se dice que lo está virtualmente cuando el sujeto tiene virtud para producir dicha perfección, como la semilla para hacer germinar la planta y el fruto, o cuando por sí mismo puede ejercer idénticas funciones y producir idénticos efectos que otro sujeto en quien la misma perfección se encuentra formalmente, como el hombre realiza por medio de la inteligencia y del arte muchas obras que hacen por instinto los animales. El instinto de los animales en tales casos puede decirse que está virtualmente en el hombre.

Por último, puede una perfección encontrarse en un sujeto eminentemente, lo cual tiene lugar cuando un sujeto posee una perfección de modo más perfecto y excelente que otro. Tal sucede en el entender de Dios con respecto al del ángel y al del hombre.

Aplicando estas nociones a las perfecciones comunes a efecto y causa, no es difícil comprender que toda perfección de un efecto ha de estar, por lo menos virtualmente, en la causa; porque si la causa no tuviera virtud para producirla, jamás le hubiera causado de hecho. La perfección del efecto estará, además, contenida formalmente en la causa, siempre que no diga oposición o contrariedad con alguna de las otras perfecciones que están formando la naturaleza propia de dicha causa. Esta continencia virtual o formal será, o no, eminencial según que se trate de causas unívocas o análogas.

La causa unívoca produce una perfección o forma semejante en especie a la de la causa; por eso la perfección o forma de ésta no es en sí misma más perfecta o excelente que la del efecto, aunque lo sea por razón del modo de poseerla, pues el efecto la tiene adquirida, producida, y la causa no.

La causa *análoga* contiene la perfección o forma de su efecto de modo superior y excelente, no sólo por el modo de poseerla, sino también por razón de la misma forma, que es más noble y excelente en la causa que en el efecto.

Conviene, además, advertir que hay dos clases de perfecciones: unas *puras, mixtas* otras. Se llama perfección pura aquella que en su concepto formal o en su definición no implica potencialidad o imperfección. Si tiene de hecho alguna imperfección, es por razón del sujeto en que se encuentra, mas no porque la entrañe en su misma esencia. Tal sucede, por ejemplo, en la *sabiduría,* que en su propia definición no incluye imperfección o límite, pudiendo encontrarse igualmente en grado finito,

como en el ángel y en el hombre, o en grado infinito, como acontece en Dios. La sabiduría del hombre es limitada e imperfecta, pero por razón de la imperfección del hombre, no por razón de sí misma.

Perfección mixta se dice la que en su concepto formal y en su definición incluye imperfección, potencialidad, límite, v.gr., vegetar, sentir, discurrir, etc.

En los seres del universo se encuentran realizadas estas dos perfecciones: las perfecciones puras, v.gr., el ser, la bondad, la verdad, etc., y las perfecciones mixtas, v.gr., el movimiento, la sensación, el discurso y todas las perfecciones específicas, que son esencialmente limitadas.

Esto supuesto, se pregunta: ¿Cómo están las perfecciones de las criaturas en Dios? La respuesta será doble, en conformidad con el doble género de perfecciones que existen en las cosas creadas. Las perfecciones puras se encuentran en Dios formal y eminentemente, y las mixtas, virtual y eminentemente. La razón de esta afirmación está basada en la infinitud de la perfección divina. Siendo Dios infinitamente perfecto, ha de incluir toda posible perfección y excluir toda sombra de imperfección.

Pues bien, las perfecciones puras dicen por todos sus costados perfección; si, pues, no estuvieran en Dios formalmente, el ser divino carecería necesariamente de alguna perfección y, por tanto, no sería infinitamente perfecto.

Por el contrario, las perfecciones mixtas envuelven esencialmente imperfección; luego no pueden encontrarse formalmente en el ser divino, porque le harían imperfecto. Como, por otra parte, es necesario que existan en Dios, puesto que Dios las ha causado, y nadie da lo que no tiene, fuerza es concluir que están en Dios sólo virtualmente.

Unas y otras están en Dios eminentemente, como en causa análoga. Lo están las puras, porque en Dios son subsistentes e irreceptas, y, por consiguiente, ilimitadas e infinitas, mientras en las criaturas se encuentran de modo limitado y finito.

Lo están también las mixtas, porque la virtud infinita de Dios no se agota con su producción, sino que puede producir otras nuevas, más nobles y excelentes, y porque puede causar por sí mismo, de modo infinitamente más perfecto, todos los efectos que en las criaturas producen dichas perfecciones.

Luego todas las perfecciones creadas se encuentran en Dios: las puras, formal y eminentemente, y las mixtas, de modo virtual y eminente.

Las perfecciones puras, al encontrarse formalmente en Dios y en las criaturas, hacen que todo ser creado sea semejante a Dios, pues no es otra cosa semejanza que conveniencia en la participación de una misma forma.

Pero como en Dios están de modo infinitamente más eminente que en las criaturas, por eso dicha semejanza no es unívoca y perfecta, sino análoga e imperfecta (q.4 a.3). Con razón ha dicho el *Concilio Lateranense IV* que «la desemejanza que existe entre el Creador y la criatura es siempre mayor que la semejanza que hay entre ambos» (D 432).

C) De cómo se distinguen las perfecciones divinas entre sí

De lo dicho en el apartado anterior se desprende que las perfecciones creadas, tan múltiples, tan distintas, tan variadas y a veces tan encontradas, se hallan todas en Dios. ¿No romperá este cúmulo inmenso de perfecciones la unidad simplicísima del ser divino? No ofrecen especial dificultad contra la simplicidad divina las perfecciones mixtas, toda vez que éstas están en Dios sólo virtualmente y no según su propia forma. En cambio, las perfecciones puras sí pueden ofrecer seria y grave dificultad, porque éstas se encuentran en Dios formalmente, es decir, cada una según su propia forma. Si cada una tiene su propia forma y todas conservan esta forma en Dios, ¿cómo es posible que con esto no se rompa la simplicidad infinita del ser divino?

En la solución de este problema es preciso evitar dos escollos. El primer escollo que es necesario rehuir es el de la distinción real.

Siendo Dios absolutamente simple, como se demostró en la cuestión tercera, no puede tener cabida en El ningún género de distinción real. Por consiguiente, las perfecciones puras que se encuentran en Dios no pueden distinguirse realmente entre sí; no cabe entre ellas otra distinción que la de razón.

Para comprender cómo puede ser esto posible, conviene distinguir muy cuidadosamente en las perfecciones puras lo que les conviene por razón de su definición y lo que les está como pegado y anejo por causa del sujeto en que están recibidas. Del sujeto les viene la multiplicación, la limitación y, consiguientemente, la imperfección.

Todos éstos son elementos extraños, adheridos; son como la escoria en que está envuelto el oro purísimo de la perfección. Antes de que una perfección creada sea atribuida a Dios, debe ser purificada de todos estos elementos advenedizos y extraños.

Después de esta labor de depuración, las perfecciones se tornan subsistentes, ilimitadas e infinitas.

Entre todas ellas, la primera y más universal es la perfección pura del ser. La perfección de ser, desprendida de todos los sujetos en que se encuentra, es el ser subsistente, el ser ilimitado e infinito.

Pero el ser infinito incluye en sí toda razón de ser y, por consiguiente, toda perfección, puesto caso que una perfección en tanto lo es en cuanto tiene de ser. Luego todas las perfecciones puras infinitas quedan fusionadas en la forma superior y universalísima de ser subsistente, de parecida manera a como el alma vegetativa y la sensitiva se entremezclan y unen en una forma superior y simplicísima, que se llama alma humana.

Es preciso también no incurrir en el escollo de una distinción *puramente nominal*. Semejante distinción haría imposible toda ciencia del ser divino, porque, en este supuesto, no cabría discurso de una perfección a otra, v.gr., de la inmaterialidad al conocimiento, de la inmutabilidad a la eternidad, etc., pues todas estas perfecciones significarían una misma cosa bajo distintos nombres. Además, está en abierta oposición con el modo de hablar de que hacen uso los hombres cuando tratan de Dios, pues todos intentan expresar cosas muy distintas cuando afirman que Dios es justo y cuando dicen que es misericordioso, cuando aseveran

que es inteligente y cuando sostienen que es libre, etc. La verdad está en el medio de estos dos extremos: las perfecciones divinas se distinguen entre sí con distinción *conceptual* o *virtual*. Esta posición respeta la simplicidad omnímoda de Dios y, al mismo tiempo, deja a salvo la ciencia del Ser divino y está en perfecto acuerdo con el lenguaje humano acerca de Dios, de la Divinidad.

La infinita perfección de Dios, equivalente a múltiples perfecciones creadas, y la limitación y cortedad de nuestra inteligencia son causa de que el hombre no pueda expresar en un solo concepto la riqueza de contenido del ser divino; por eso se ve en la precisión de irlo expresando y representando sucesivamente por múltiples y variados conceptos.

Dios es uno y simplicísimo en sí mismo, pero múltiple y compuesto en nuestro modo de concebir: *simplicidad objetiva y real* y *distinción conceptual y subjetiva.*

D) Del constitutivo metafísico de la esencia divina

El cúmulo inmenso de perfecciones puras que constituyen el ser divino forman lo que se llama la *esencia física* de Dios, así como la suma de los diversos grados metafísicos de una cosa creada, v.gr., substancia corpórea, viviente, sensible, racional, en el hombre integran la esencia física de la misma.

No todos los elementos que forman la esencia física de un ser le pertenecen de igual manera ni tienen la misma dignidad e importancia. Hay entre ellos algunos que tienen más importancia, y otros, menos; unos que naturalmente preceden y otros que siguen.

Esto es puntualmente lo que pasa en la constitución de la esencia física de Dios; está constituida por el cúmulo de todas ellas, pero algunas son naturalmente posteriores a otras, pues son inferidas de ellas, como la eternidad, de la inmutabilidad; la libertad, del conocimiento; éste, de la inmaterialidad, y ésta, del acto puro, etc.

Importa, pues, investigar entre las infinitas perfecciones de Dios cuál es la absolutamente primera, de la cual pueden ser lógicamente inferidas las demás. Esta será la que primariamente distinga al ser divino de todo ser creado y, por consiguiente, la que primeramente lo constituya en ser propio de la Divinidad. Estas tres condiciones van siempre, necesaria e indisolublemente, unidas.

La perfección que sea raíz y fuente de todas las demás es la que primeramente constituye un ser en una determinada especie, puesto caso que todas las otras perfecciones le convienen o pertenecen por razón de esa primera. Asimismo, la perfección que primeramente constituye a una cosa en su ser propio y específico es también la que primariamente la distingue de todas las demás, como vemos que en el hombre la racionalidad, que es la que primariamente lo hace ser hombre, es la que primariamente le distingue de todos los demás seres.

¿Cuál es en Dios la perfección por la cual se distingue primariamente de la criatura, por la cual primariamente se constituye en el ser propio de Dios y que es la raíz y origen de todas las otras perfecciones divinas?

Tal perfección constituirá la *esencia metafísica* de Dios, o será el constitutivo metafísico de la esencia divina.

Adviértase bien que no se trata de asignar cuál es la perfección que la razón humana primero conoce acerca de Dios. Este problema de la prioridad en el *orden lógico,* o del *conocimiento,* no tiene especial dificultad y está ya resuelto en la exposición de las cinco vías. Lo primero que la razón humana conoce de Dios son aquellos cinco supremos predicados a que llega por medio de las cinco vías.

El problema que ahora se plantea es eminentemente ontológico. Se trata de saber cuál es la perfección divina que a nosotros aparece la primera en el orden ontológico. Ya se sabe que no hay prioridad real entre las divinas perfecciones, pues todas ellas se confunden en una misma realidad. Pero esa realidad se presenta a nuestra inteligencia como múltiple y compuesta de infinitas perfecciones, de las cuales unas fluyen lógicamente de otras. Supuesta esa multiplicidad de perfecciones en el ser divino, ¿cuál se presenta a nuestra inteligencia como la primera, básica y principal en el orden real y ontológico?

Son muchas las opiniones que hay entre teólogos y filósofos sobre el particular. A nosotros sólo nos interesa conocer la opinión de Santo Tomás, que la Sagrada Congregación de Estudios ha expresado en una de las 24 tesis tomistas por estas palabras: «La esencia divina, muy acertadamente, se nos propone como constituida en su razón metafísica por su identidad con la existencia actual o por ser el mismo ser subsistente, y en esto mismo nos descubre la causa de que sea infinita la perfección» (tesis 23).

El fundamento en que se basa esta afirmación es que la subsistencia del ser divino reúne las tres condiciones que debe tener todo constitutivo metafísico: es lo que primero distingue, lo que primero constituye y es la raíz y origen de todo cuanto se dice y predica de la cosa constituida. Veámoslo por partes.

a) *La subsistencia del ser divino es lo que primero distingue a Dios del ser creado.*—Al final de las dos vías *estáticas o entitativas* (3.ª y 4.ª) aparece un ser necesario que existe en virtud de su propia naturaleza y que es ilimitado e infinito. El ser necesario que existe por su propia naturaleza es aquel cuya *existencia actual se identifica con su esencia.* Ser ilimitado e infinito es un ser que no es recibido en una esencia, sino que es *substancia, ser puro.* Todos los seres que se nos presentan a lo largo de la 3.ª y 4.ª vías (seres contingentes, seres necesarios causados, seres limitados) están realmente compuestos de esencia y existencia, son de tal condición que su existencia aparece siempre como algo fuera de la esencia. Pero, al llegar al término de las vías, descubrimos el ser cuya existencia es su misma esencia, y por eso existe por sí mismo como absolutamente necesario y, por esto, también es subsistente e infinito.

Las tres vías dinámicas (1.ª, 2.ª y 5.ª), que avanzan sobre seres realmente compuestos de sujeto operante y operación (motor movido, causa aplicada, agente ordenado), terminan en un ser cuya operación es el mismo sujeto o naturaleza operante (Motor inmóvil, Causa incausada, Entender subsistente).

Por un procedimiento aún ascendente y apriorístico nos remontamos de la identidad de operación y naturaleza a la identidad de esencia y existencia, porque el obrar sigue ontológicamente al ser (aunque en la demostración lógicamente lo precede); por tanto, la identidad de la operación con la naturaleza supone previamente la identidad de la existencia actual con la esencia.

La identidad de esencia y existencia en el ser primero es, en el orden ontológico, la causa de la identidad entre la naturaleza y la operación, como la distinción real de existencia y ser, en las cosas creadas, es la razón de que en ellas se distingan realmente operación y sujeto operante.

De donde se sigue que Dios aparece al final de las cinco vías como distinguiéndose de las cosas creadas, primero y principalmente, por la subsistencia del ser.

b) *La subsistencia del ser es por lo que primeramente se constituye en su ser de Dios.*—Esta afirmación es una consecuencia lógica y necesaria de la anterior. La nota que primero y principalmente distingue un ser de todos los demás, esa misma es la que lo constituye en su propio género y especie. La racionalidad es lo que primero distingue al hombre del ángel y del bruto, y, por eso mismo, es la que le constituye en el ser propio y específico de hombre. Exactamente lo mismo pasa en la subsistencia del ser en orden a constituir la esencia divina.

c) *La subsistencia del ser es la raíz y origen de todas las perfecciones divinas.*—La subsistencia del ser no puede ser inferida, por un procedimiento apriorístico, de ninguna otra perfección divina. En cambio, todas las perfecciones divinas, en general y en particular, pueden ser deducidas de la *subsistencia del ser divino,* porque ser subsistente es lo mismo que ser ilimitado e infinito, y el ser infinito comprende toda la perfección de ser, en la cual están incluidas todas las otras perfecciones. Así lo afirma expresamente Santo Tomás cuando escribe: «El ser absoluto, es decir, el ser considerado en cuanto contiene en sí toda la perfección del ser, sobrepuja tanto a la perfección de la vida como a cualquier otra perfección determinada. Y así, el ser absoluto contiene eminentemente en sí todas las otras perfecciones. Por el contrario, el ser recibido en las cosas particulares, que no tienen toda la perfección del ser, sino que tienen un ser limitado, como es el ser de toda criatura, es menos perfecto que aquel al que va añadida una perfección determinada. Esta es la razón por la cual el Areopagita dice que «los vivientes son más perfectos que los cuerpos privados de vida, y que los seres inteligentes son más excelentes que los seres vivos, pero faltos de inteligencia» (1-2 q.2 a.5 ad 2).

Concluyamos, pues, que la subsistencia del ser constituye la esencia metafísica de Dios, y que todas las demás perfecciones divinas deben ser consideradas como atributos de la divina esencia.

Por contraposición, debemos también concluir que la real distinción de esencia y existencia es el constitutivo metafísico del ser creado.

CUESTION 4

(In tres articulos divisa)

De Dei perfectione

De la perfección de Dios

Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate (q.5).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum Deus sit perfectus.

Secundo: utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens.

Tertio: utrum creaturae similes Deo dici possint.

Después de haber tratado de la simplicidad divina, debemos hablar de la perfección del mismo Dios, y puesto que las cosas son buenas por cuanto son perfectas, trataremos, en primer lugar, de la perfección de Dios y, en segundo, de su bondad.

Acerca de lo primero conviene averiguar tres cosas:

Primero: si Dios es perfecto.

Segundo: si Dios es tan universalmente perfecto que tenga las perfecciones de todas las cosas.

Tercero: si puede decirse que las criaturas sean semejantes a Dios.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit perfectus [a]

Si Dios es perfecto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo.

1. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Praeterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta: semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Praeterea, ostensum est supra (q.3 a.4) quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum: cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

DIFICULTADES. Parece que no corresponde a Dios ser perfecto.

1. Porque perfecto es lo acabado o totalmente hecho. Pero como no corresponde a Dios ser hecho, síguese que tampoco ser perfecto.

2. Dios es el primer principio de las cosas. Pero los principios de las cosas parecen ser imperfectos, como lo es la semilla, principio de animales y plantas. Por tanto, Dios es imperfecto.

3. Hemos dicho que la esencia de Dios es el mismo ser. Pero el ser parece imperfectísimo por ser lo más común y por ser susceptible de todas las adiciones. Por tanto, Dios es imperfecto.

a *De verit.* q.2 a.3 ad 13; *Cont. Gent.* 1,28; *De div. nom.* c.13 lect.1; *Compend. Theol.* c.20.

POR OTRA PARTE, en el Evangelio se dice: *Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.*

RESPUESTA. Según refiere el Filósofo, hubo algunos filósofos antiguos, esto es, los pitagóricos y Speusipo, que negaron al primer principio la calidad de óptimo y perfectísimo. El motivo de esto fue porque los antiguos filósofos no tuvieron en cuenta más que el primer principio material, y, efectivamente, el primer principio material es imperfectísimo, porque, debido a que la materia, como tal, está en potencia, el primer principio material ha de ser la potencia en grado sumo, y por ello imperfectísimo.

Dios es, indudablemente, el primer principio, pero no material, sino del género de causa eficiente, y ésta ha de ser perfectísima, pues así como la materia, en cuanto materia, está en potencia, así también el agente, en cuanto tal, está en acto; de donde se sigue que el primer principio activo es el acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto, así la consideramos de perfecta, y llamamos perfecto a lo que nada le falta de cuanto requiere su perfección.

SOLUCIONES. 1. Como dice San Gregorio: *Expresamos las cosas de Dios con balbuceos y como podemos, pero, efectivamente, lo que no es hecho no puede en rigor llamarse perfecto.* Sin embargo, debido a que las cosas en trance de hacerse no las llamamos perfectas hasta que hayan pasado de la potencia al acto, se acomodó el vocablo *perfecto* para indicar todo lo que no tiene deficiencia en su ser actual, lo mismo cuando es algo hecho que cuando no lo es.

2. El principio material imperfecto que encontramos en el mundo no pue-

Sed contra est quod dicitur Mt 5,48: «estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est».

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus narrat in XII *Metaphys.*[1], quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum: primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum.

Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis: et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius[2], «balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus: quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest». Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum; transumitur hoc nomen «perfectum», ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non.

Ad secundum dicendum quod principium materiale, quod apud

[1] XI c.7 n.9 (BK 1072b30): S.TH., lect.8.
[2] *Moral.* 5,36: ML 75,715; 29,1: ML 76,477.

nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu: cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico «esse» hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse.

de ser el primero en absoluto, sino que ha de estar precedido de otro que sea perfecto. Por ejemplo, aunque la semilla sea principio del animal nacido de ella, fue indispensable que existiese antes el animal o planta de que se desprendió. Y esto es porque antes de lo que está en potencia ha de haber algo en acto, ya que el ser en potencia no llega al acto más que en virtud de algo que está en acto.

3. El ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas. Por consiguiente, no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. Y así, cuando digo, por ejemplo, el *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa cualquiera, entiendo el ser como algo formal y recibido, no como sujeto a quien compete el ser.

ARTICULO 2

Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum[a]

Si están en Dios las perfecciones de todas las cosas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum.

1. Deus enim simplex est, ut ostensum est (q.3 a.7). Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Praeterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae: unaquaeque enim species perficitur per suam differentiam specificam; differentiae autem quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositae. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

DIFICULTADES. Parece que no están en Dios las perfecciones de todas las cosas.

1. Porque Dios es simple, y las perfecciones de las cosas son muchas y diversas, y, por lo tanto, no pueden estar en Dios.

2. No puede haber cosas opuestas en un mismo sujeto. Pero las perfecciones de las cosas son opuestas, ya que las especies se determinan por sus diferencias específicas, y las diferencias con que se divide un género y se forman las especies son opuestas. Si, pues, en un mismo sujeto no puede haber simultáneamente cosas opuestas, parece que no están en Dios todas las perfecciones de las cosas.

[a] *Sent.* 1 d.2 a.2.3; *Cont. Gent.* 1,28.31; 2,2; *De verit.* q.2 a.1; *De div. nom.* c.5 lect.1.2; *Compend. Theol.* c.21.22.

3. El ser viviente es más perfecto que el que se limita a existir, y el ser sabio lo es más que el que simplemente vive; luego es más perfecto vivir que solamente existir, y saber lo es más que simplemente vivir. Pues si la esencia de Dios es su misma existencia o ser, no puede tener las perfecciones de vida, sabiduría y otras parecidas.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que Dios *en un solo ser concentra todo lo existente.*

RESPUESTA. Hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto porque no le faltan ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, como dice el Comentador, y a esta conclusión se puede llegar desde diversos puntos de mira.

Primero, basándose en que cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, cual sucede cuando un hombre engendra a otro hombre, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco, y así en el sol hay el equivalente de lo producido por su energía. Pues todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente, y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto; no obstante que preexistir en la potencia de la causa material sea un género de existencia más imperfecto que el real, debido a que la materia, como tal, es imperfecta, y, en cambio, el agente, en cuanto agente, es perfecto. Si, pues, Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en El las perfecciones de todos los seres del modo más eminente, y esto es lo que viene a decir Dionisio cuando escribe, hablando de Dios, que *ni es esto ni deja de ser lo otro, sino que es*

3. Praeterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens: ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitae et sapientiae, et alias huiusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. 5 *De div. nom.*[3], quod Deus «in uno existentia omnia praehabet».

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus: quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V *Metaphys.*[4] Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente: praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo: eo quod materia, inquantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap.5 *De div. nom.*[5], dicens de Deo

[3] § 9: MG 3,825: S.TH., lect.3.
[4] Comm.21.
[5] § 8: MG 3,824: S.TH., lect.2.

quod «non hoc quidem est, hoc autem non est: sed omnia est, ut omnium causa».

Secundo vero, ex hoc quod supra (q.3 a.4) ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap.5 *De div. nom.*[6], dicens quod Deus «non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit»: et postea subdit quod «ipse est esse subsistentibus».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut sol, ut dicit Dionysius, cap.5 *De div. nom.*[7], «sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem». Et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, sicut in eodem capite[8] idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit

todas las cosas, porque de todas es causa.

Segundo, porque si, como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser. Si, por ejemplo, un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si, en cambio, existiese un calor subsistente por sí, a éste no le faltaría nada de su intensidad. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser, y como la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser, síguese que en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna; y esto lo indicó Dionisio al decir que Dios *no existe de un modo cualquiera, sino que absolutamente, sin límites y sin oscilaciones, concentra en sí todo el ser*, y después añade que *es el ser de todo lo que subsiste.*

SOLUCIONES. 1. Dice Dionisio que así como el sol, *sin experimentar cambios ni dejar de brillar sin interrupción, concentra unificadas en sí mismo las múltiples y variadas substancias y cualidades del mundo sensible, con mucha mayor razón es necesario que todas las cosas preexistan naturalmente unificadas en quien es causa de todas.* Y por esto lo que en sí mismo es diverso y opuesto, preexiste en Dios como uno, sin detrimento de la simplicidad divina.

2. De aquí mismo se deduce la respuesta a la segunda dificultad.

3. En el mismo capítulo dice Dionisio que, si bien en cuanto conceptos abstractos, entre los que el entendi-

[6] § 4: MG 3,817: S.TH., lect.1.
[8] C.5 § 3: MG 3,817; S.TH., lect.1.
[7] § 8: MG 3,824; S.TH., lect.2.

miento hace distinciones, se puede decir que el ser es más perfecto que la vida, y la vida, en sí misma, más que la ciencia, no obstante, en la realidad, el viviente es más perfecto que el mero ser, porque además tiene la vida, y el sabio es además ser y viviente. Por tanto, aunque ser no incluya en sí al ser viviente y al sabio, porque no es preciso que lo que participa el ser lo participe en todos sus grados, sin embargo, el ser de Dios incluye la vida y la ciencia, porque ningún modo de ser puede faltar en quien es el mismo ser subsistente.

perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione: tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULO 3

Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo [a]

Si alguna criatura puede ser semejante a Dios

DIFICULTADES. Parece que ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

1. En un salmo se dice: *Señor, no hay entre los dioses semejante a ti.* Pues si entre las criaturas más nobles, llamadas *dioses* por participación, ninguna es semejante a Dios, mucho menos lo serán las demás.

2. La semejanza es un modo de comparación, y no hay comparación posible, ni por tanto semejanza, entre cosas de distinto género, por esto no decimos que la dulzura sea semejante a la blancura. Si, pues, ninguna criatura pertenece al mismo género que Dios, porque, según hemos dicho, Dios no pertenece a ningún género, síguese que ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

3. Las cosas semejantes tienen comunidad de forma. Pero no hay cosa que convenga con Dios en la forma, porque ninguna esencia, excepto la divina, es su misma existencia. Luego ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

4. Entre las cosas semejantes, la semejanza es recíproca, pues lo semejan-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo.

1. Dicitur enim in Psalmo 85,8: «non est similis tui in diis, Domine». Sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quae dicuntur «dii» participative. Multo ergo minus aliae creaturae possunt dici Deo similes.

2. Praeterea, similitudo est comparatio quaedam. Non est autem comparatio eorum quae sunt diversorum generum; ergo nec similitudo: non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est eiusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra (q.3 a.5) ostensum est. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Praeterea, similia dicuntur quae conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma: nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Praeterea, in similibus est mutua similitudo: nam simile est

[a] *Sent.* 1 d.48 q.1 a.1; 2 d.16 q.1 ad 3; *De verit.* q.2 a.11; q.3 a.1 ad 9; q.23 a.7 ad 9ss; *Cont. Gent.* 1,29; *De pot.* q.7 a.7; *De div. nom.* c.9 lect.3.

simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturae. Quod est contra id quod dicitur Is 40,18: *cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est quod dicitur Gen 1,26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et I Io 3,2: *cum apparuerit, similes ei erimus.*

Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum: et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo.—Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta.—Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei: sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem

te se asemeja a su semejante. Si, pues, alguna criatura es semejante a Dios, también Dios se asemejará a la criatura, y esto se opone a lo que se dice en Isaías: *¿Con quién asemejasteis a Dios?*

POR OTRA PARTE, en el libro del Génesis se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza;* y en San Juan: *Cuando aparezca, seremos semejantes a El.*

RESPUESTA. Puesto que la semejanza se entiende como conveniencia o comunidad en la forma, hay muchas maneras de semejanza, debido a los múltiples modos de convenir en una forma. Llámanse semejantes las cosas que participan en la misma forma, según el mismo concepto y del mismo modo; pero éstas no sólo son semejantes, sino iguales en lo que las asemeja, y en este sentido se llaman semejantes en la blancura dos cuerpos igualmente blancos; y ésta es la más perfecta de las semejanzas.—En otro sentido se llaman semejantes las cosas que participan en la forma bajo el mismo concepto, pero no del mismo modo, sino unas más y otras menos, y en este sentido se dice que lo menos blanco se asemeja a lo más blanco, y este género de semejanza es imperfecto.—En tercer lugar se llaman semejantes las cosas que participan en la misma forma, pero no bajo el mismo concepto, cual se ve en los agentes no unívocos; pues como todo agente ejecuta algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y el poder de obrar viene de la forma, es indispensable que se encuentre en el efecto la semejanza de la forma del agente. Por tanto, si el agente pertenece a la misma especie que su efecto, la semejanza entre la forma del agente y la de lo hecho se apoya en que ambas participan en la forma bajo la misma razón específica, y tal es la semejanza entre el hombre que engendra y el engendrado. En cambio, si el agente no es de la misma especie que el efecto, habrá semejanza, pero no bajo la misma razón de especie; y así, por ejemplo, lo que se engendra en virtud de la

actividad solar, alcanza cierta semejanza con el sol, pero no una semejanza específica con la forma del sol, sino sólo genérica.

Por tanto, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán aún menos semejanza con la forma del agente, puesto que no participan de ella ni específica ni genéricamente, sino en cierto sentido analógico, basado en que el ser es común a todas las cosas. Pues, con arreglo a esto, lo que procede de Dios se asemeja a El, como se asemejan los seres al principio primero y universal de todo ser.

SOLUCIONES. 1. Como dice Dionisio, cuando la Sagrada Escritura dice de algo que no es semejante a Dios, esto *no se opone a la semejanza con El, pues una cosa es semejante y desemejante con Dios: es semejante, porque le imita cuanto es posible imitar lo que no es enteramente imitable, y desemejante, por su inferioridad respecto a su causa;* y no solamente porque su perfección sea más o menos elevada, como lo menos blanco es inferior a lo más blanco, sino porque no conviene con su causa ni en especie ni en género.

2. No se compara a Dios con las criaturas como se comparan cosas de distintos géneros, sino como una cosa que está fuera de todos los géneros y es principio de todos ellos.

3. No se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía, es decir, en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación.

4. Si bien decimos que las criaturas son en cierto modo semejantes a

ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis: non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius cap.9 *De div. nom.* [9], cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, *non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia: similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa;* non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus.

Ad secundum dicendum quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum: sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei: sed secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum quod, licet aliquo modo concedatur

[9] § 7: MG 3,916; S.TH., lect.3.

quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae: quia, ut dicit Dionysius cap.9 *De div. nom.* [10], *in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato:* dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo: non tamen quod Deus sit similis creaturae.

Dios, de ninguna manera se ha de admitir que sea Dios semejante a la criatura, pues, como dice Dionisio, *hay semejanza mutua entre las cosas que son del mismo orden, pero no entre la causa y el efecto.* Si, pues, decimos que el retrato es semejante al hombre, pero no al revés, así también podemos decir que la criatura es semejante a Dios, pero no que Dios es semejante a la criatura.

CUESTION 5

(In sex articulos divisa)

De bono in communi

Del bien en general

A continuación se presenta la cuestión del bien: primero, del bien en general; segundo, de la bondad de Dios.

Acerca de lo primero se han de averiguar seis cosas:

Primera: si el bien y el ser son en la realidad una misma cosa.

Segunda: supuesto que sólo difieran con distinción de razón, cuál sea el primero en el orden del entendimiento, si es el bien o el ser.

Tercera: supuesto que sea lo primero el ser, si todo ser es bueno.

Cuarta: a cuál de las cosas se reduce la razón del bien.

Quinta: si la razón de bien consiste en el modo, en la especie y en el orden.

Sexta: Cómo se divide el bien en honesto, útil y deleitable.

Deinde quaeritur de bono: et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei (q.6).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum bonum et ens sint idem secundum rem.

Secundo: supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens.

Tertio: supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum.

Quarto: ad quam causam ratio boni reducatur.

Quinto: utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.

Sexto: quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

[10] § 6: MG 3,913; S.TH., lect.3.

ARTICULO 1

Utrum bonum differat secundum rem ab ente [a]

Si el bien se distingue realmente del ser

DIFICULTADES. Parece que el bien se distingue realmente del ser.

1. Dice Boecio: *Veo en los seres que una cosa es por lo que existen y otra por lo que son buenos.* Por tanto, el bien se distingue realmente del ser.

2. Nada está informado por sí mismo. Pero el bien se concibe como forma del ser, según se dice en el comentario al libro *De causis.* Por tanto, es realmente distinto del ser.

3. El bien es susceptible de más y de menos, y el ser no lo es. Luego el bien se distingue realmente del ser.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que *en la medida que existimos somos buenos.*

RESPUESTA. En efecto, bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es «lo que todas las cosas apetecen». Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente.

1. Dicit enim Boetius, in libro *De hebdom.*[1]: *intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Praeterea, nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in Commento libri *De causis*[2]. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Praeterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *De doctrina christiana*[3], quod *inquantum sumus, boni sumus.*

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I *Ethic.*[4], dicit quod bonum est *quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse

[a] *Sent.* 1 d.1 expos. text. ult.; d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; *De verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *De pot.* q.9 a.7 ad 6.

[1] ML 64,1312; S.TH., lect.3.

[2] § 19-22.

[3] L.1 c.32: ML 34,32.

[4] C.1 n.1 (BK 1094a3): S.TH., lect.1 n.9-11.

enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus (q.3 a.4; q.4 a.1 ad 3) patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid *ens simpliciter,* et *bonum simpliciter.* Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse *secundum quid,* sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid.—Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens: secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt,* referendum est ad esse bonum et ad esse *simpliciter:* quia secundum primum actum est aliquid ens sim-

bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible que no tiene el ser.

SOLUCIONES. 1. Aunque ser y bien se identifican en la realidad, como sus conceptos son distintos, no significa lo mismo decir *ser en absoluto* que *bien en absoluto;* porque ser quiere decir algo que está en acto, y como el acto dice relación a la potencia, propiamente se le llama ser por aquello en que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Pues éste es el ser substancial de las cosas, y en atención al ser substancial les llamamos simplemente seres. Pero si al ser substancial se añaden otras actualidades, ya no le llamamos simplemente ser, sino *ser de algún modo,* y así, por ejemplo, ser blanco es una modalidad del ser, porque la actualidad de la blancura no saca al ser de la pura potencia, sino que sobreviene a un ser que ya existía de hecho. El bien, por el contrario, incluye el concepto de lo perfecto, que es lo apetecible, y, por tanto, el concepto de perfección acabada. Pues debido a esto, del ser que tiene ya su última perfección decimos que es bueno en absoluto, y del que carece de alguna de las perfecciones que debe tener, aunque por el hecho de existir tenga ya alguna, no decimos que sea perfecto ni bueno en absoluto, sino que lo es de alguna manera.—Con arreglo a esto, cuando se considera el primer ser de las cosas, que es el substancial, decimos que son, en absoluto, seres, y de algún modo, buenas. En cambio, cuando se las considera en posesión de su última actualidad, decimos que son buenas en absoluto, y de algún modo, seres; y por esto la frase de Boecio, cuando dice que *una cosa es por lo que existen los seres y otra por lo que son buenos,* se ha de entender del ser y del bien *en absoluto,* pues una cosa es ser en absoluto en virtud de su primera actualidad, y buena en absoluto

en virtud de la última, aunque sin olvidar que en virtud de la primera es de algún modo buena y en virtud de la última es también de algún modo ser.

2. Se dice que el bien informa cuando se considera en absoluto y conforme a su última actualidad.

3. Y algo análogo se ha de responder a la dificultad tercera, o sea que lo de ser el bien susceptible de más y de menos es debido a las actualidades que pueden sobrevenir al ser; por ejemplo, la ciencia o la virtud.

pliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter, secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam vel virtutem.

ARTICULO 2

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens [a]

Si en el orden de los conceptos el bien es anterior al ser

DIFICULTADES. Parece que el concepto de bien es anterior al de ser.

1. Porque el orden con que se aplican los nombres depende del orden que tienen las cosas que se expresan. Pero entre otros nombres de Dios, Dionisio pone el bien antes que el ser. Por tanto, el concepto de bien es anterior al de ser.

2. Es anterior en la mente lo que se extiende a más cosas. Pues el bien se extiende a más que el ser, ya que, como dice Dionisio, *el bien se extiende a lo que existe y a lo que no existe, y, en cambio, el ser sólo a lo que existe.* Por consiguiente, el concepto de bien es anterior al de ser.

3. En el orden del entender, lo que es más general precede a lo que es menos. Pero parece que el bien es más universal que el ser, porque el bien tiene razón de deseable, y para algunos sería de desear incluso el no ser, como se dice en el Evangelio hablando de Judas: *Habría sido para él un bien no*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens.

1. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, prius ponit bonum quam ens, ut patet in 3 cap. *De div. nom.* [5] Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Praeterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens: quia, ut dicit Dionysius, 5 cap. *De div. nom.* [6], *bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum.* Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Praeterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens: quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim, Mt 26,24, de Iuda: *bonum erat*

a *Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; *De verit.* q.21 a.2 ad 5; a.3; *Cont. Gent.* 3,20.

5 § 1: MG 3,680; S.TH., lect.1.

6 § 1: MG 3,816: S.TH., lect.1.

ei, si natus non fuisset, etc. Ergo bonum est prius quam ens, secundum rationem.

4. Praeterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia, et multa huiusmodi: et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum, universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est quod dicitur in libro *De causis* [7], quod *prima rerum creatarum est esse.*

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.* [8] Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae: nominamus enim Deum, ut ipse dicit [9], ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis: cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur quod finis est *causa causarum.* Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma: et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius

haber nacido, etc. Luego el concepto de bien precede al de ser.

4. Además del ser, es apetecible la vida, la ciencia y otras muchas cosas, y, por tanto, parece que el ser es un caso particular de lo apetecible, y, en cambio, el bien es lo universal. Luego, en absoluto, el concepto de bien precede al de ser.

POR OTRA PARTE, se dice en el libro *De causis* que *la primera de las cosas criadas es el ser.*

RESPUESTA. El concepto de ser precede al de bien, porque si el significado del nombre de una cosa es lo que el entendimiento concibe acerca de ella, será lo primero en orden intelectual lo que primeramente concibe el entendimiento. Pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto, como dice el Filósofo. Por donde se ve que el ser es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye. Luego el concepto de ser pierde al de bien.

SOLUCIONES. 1. Se comprende lo que dice Dionisio si se toma en cuenta que estudiaba los nombres divinos en cuanto se aplican a Dios como causa; pues, según él mismo dice, denominamos a Dios por las criaturas, como se denomina la causa por el efecto. Tomado en este sentido, puesto que el bien tiene razón de deseable, se comporta como causa final, cuya causalidad es la primera de todas, pues ningún agente obra si no es por un fin, y precisamente un agente ha de ser el que una la materia con la forma, y por esto se ha llamado al fin *causa de las causas.* De todo esto se sigue que el bien, en cuanto causa, es anterior al ser, como el fin es anterior a la forma; y por ello, entre los nombres que expresan causalidad divina, el bien ha

7 § 4: S.TH., lect.4.

8 VIII c.9 n.6 (BK 1051a31).

9 *De div. nom.* c.1 § 7: MG 3,596; lect.3.

de preceder al ser.—Puede explicarse también porque los platónicos, que no distinguían entre la materia y la privación, y por eso consideraban a la materia como el no-ser, sostenían que la participación del bien se extiende más que la del ser, porque la materia prima participa del bien, ya que lo apetece, y ninguna cosa apetece más que lo semejante a ella, y no participa del ser, ya que la consideraban como no-ser. Con arreglo a este modo de pensar pudo decir también Dionisio que *el bien se extiende a lo que no existe.*

2. Esto da asimismo respuesta a la segunda dificultad; o puede decirse también que si por lo que no existe entendemos no lo absolutamente inexistente, sino lo que está en potencia y no en acto, el bien se extiende a lo que existe y a lo que no existe, pero no como atribución, sino como causa, porque el bien tiene razón de fin; el fin no sólo es reposo de lo que está en acto, sino también término hacia lo que se mueve lo que aún no está en acto, sino sólo en potencia. En cambio, el ser únicamente tiene razón de causa formal, sea inherente o ejemplar, cuya causalidad sólo se extiende a lo que está en acto.

3. La no existencia no es apetecible por sí misma, y sólo accidentalmente se puede desear, en cuanto se apetece la desaparición de un mal que se suprimiría con no existir; y, por su parte, tampoco sería apetecible la desaparición de un mal si no fuese porque aquel mal es la privación de un determinado bien. Por tanto, lo que por sí mismo se apetece es el ser, y el no-ser sólo accidentalmente, y debido a que el hombre codicia un determinado modo de ser, del que no sufre verse privado, y en este aspecto el mismo no-ser es accidentalmente un bien.

4. Se apetecen la vida, la ciencia y otras cualidades por cuanto están en acto, y, por tanto, en todas se apetece algún ser. Vemos, pues, que nada es apetecible más que el ser, y, por consiguiente, nada es bueno sino el ser.

ponitur bonum quam ens. — Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi): non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quod *bonum extenditur ad non existentia* (l.c. nt.6).

Unde patet solutio ad secundum. — Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris: cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu.

Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens: inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse: non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum quod vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu: unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens: et per consequens nihil est bonum nisi ens.

ARTICULO 3

Utrum omne ens sit bonum [a]

Si todo ser es bueno

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum.

1. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis (a.1) patet. Ea vero quae addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum: sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Praeterea, nullum malum est bonum: Is 5,20: *Vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum.* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Praeterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in III *Metaphys.* [10], quod in mathematicis non est bonum. Sed mathematica sunt quaedam entia: alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei est bona,* ut dicitur I ad Tim 4,4: Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis (a.1)

DIFICULTADES. Parece que no es bueno todo ser.

1. Porque el bien, como hemos dicho, añade algo al ser. Pues si lo que se añade al ser, por ejemplo, substancia, cantidad, cualidad, etc., le quita universalidad, también se la quitará el bien, y, por consiguiente, puede haber seres que no sean buenos.

2. Ningún mal es bien, pues, como dice Isaías, *¡ay de los que llamáis mal al bien y bien al mal!* Pero hay seres tenidos por malos. Por tanto, no todo ser es bueno.

3. El bien tiene razón de apetecible. Pero la materia prima no tiene razón de apetecible, sino sólo de apetente, y, por tanto, no tiene razón de bien. Luego no todo ser es bueno.

4. Dice el Filósofo que en las matemáticas no hay bien, y, sin embargo, son de alguna manera seres, porque, si no lo fuesen, no serían objeto de ciencia. Luego no todo ser es bueno.

POR OTRA PARTE, todo lo que existe y no es Dios es criatura suya, y *toda criatura de Dios es buena,* como dice San Pablo, y puesto que Dios es el sumo bien, síguese que todo ser es bueno.

RESPUESTA. Todo ser es bueno en la medida que es ser. Todo ser, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección. Pues bien, lo perfecto tiene razón de apetecible y de bueno, según hemos dicho, y, por consi-

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; *In Boet.* «*De hebdom.*» lect.2; *De verit.* q.21 a.2; *Cont. Gent.* 2,41; 3,20.

[10] II c.2 n.2 (Bk 996b1): S.Th., lect.4 n.375.

guiente, todo ser, en cuanto tal, es bueno.

SOLUCIONES. 1. La substancia, la cantidad, la cualidad y lo que ellas contienen quitan universalidad al ser, porque lo adaptan a una naturaleza determinada. El bien, en cambio, nada añade al ser en esta forma; lo único que hace es darle razón de apetecible y perfecto, cosas que convienen al ser, cualquiera que sea la forma en que se halle. Por tanto, el bien no contrae al ser.

2. No se llama malo a ningún ser por lo que tiene de ser, sino por lo que le falta, y así se dice de un hombre que es malo porque le falta la virtud, y de unos ojos, porque les falta penetración en la mirada.

3. Como la materia prima no es ser más que en potencia, tampoco es bien más que en potencia. Pero aun en el caso que digamos con los platónicos que la materia prima, debido a la privación a ella inherente, es el no-ser, en algo, sin embargo, participa del bien, o sea en el mismo orden que dice y aptitud que tiene para el bien, y precisamente por esto no le conviene ser apetecible, sino tender a apetecer.

4. Las matemáticas no existen como entidades independientes con su propio ser, ya que en tal caso tendrían algún bien, siquiera el bien de su ser, sino que, como entidades separadas, sólo existen en la mente que las concibe, con abstracción de la materia y del movimiento, y, por tanto, despojadas también de la calidad de fin, que tiene razón de motor. Por lo demás, no se ve inconveniente en que un ser puramente intelectual no sea bueno ni aparezca en él el concepto de bien, ya que, según hemos dicho, el concepto de ser precede al concepto de bien.

patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens: sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura est. Unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse: sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet, secundum Platonicos, dici possit quod materia prima est non ens, propter privationem adiunctam. Sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia: et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni: cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra (a.2) dictum est.

ARTICULO 4

Utrum bonum habeat rationem causae finalis [a]

Si el bien tiene razón de causa final

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum non habeat rationem causae finalis, sed magis aliarum.

1. Ut enim dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* [11]: *bonum laudatur ut pulchrum.* Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis.

2. Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii [12] accipitur, quibus dicit quod *bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt.* Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis.

3. Praeterea, dicit Augustinus in I *De doctr. Christ.* [13], quod *quia Deus bonus est, nos sumus.* Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causae efficientis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Physic.* [14], quod *illud cuius causa est, est sicut finis et bonum aliorum.* Bonum ergo habet rationem causae finalis.

Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum ta-

DIFICULTADES. Parece que el bien no incluye razón de causa final, sino más bien de otras causas.

1. Porque, como dice Dionisio, *se alaba el bien por ser bello.* Pero la belleza tiene razón de causa formal. Por consiguiente, el bien es causa formal.

2. El bien tiene tendencia a difundirse, como se desprende de las palabras de Dionisio cuando dice que *el bien es aquello por lo que todas las cosas son y subsisten.* Pero la acción de difundirse es propia de la causa eficiente. Luego el bien incluye razón de causa eficiente.

3. Dice San Agustín: *Existimos porque Dios es bueno;* si, pues, nosotros venimos de Dios, como de causa eficiente, síguese que el bien tiene razón de causa eficiente.

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que *aquello para lo que algo existe es como su fin y bien.* Por tanto, el bien tiene razón de causa final.

RESPUESTA. Se ha de decir que si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin. Pero el concepto de bien presupone los de las causas eficiente y formal, pues vemos que lo primero que entra en actividad por parte de la causa es lo último que el efecto consigue; y así, por ejemplo, el fuego calienta los cuerpos antes de infundirles la forma de fuego, y, sin embargo, el calor

[a] Supra a.2 ad 1; *Sent.* 1 d.34 q.2 a.1 ad 4; *De verit.* q.21 a.1; *Cont. Gent.* 1,40; *De div. nom.* c.1 lect.3; *Phys.* 2 lect.5.

[11] § 7: MG 3,701; S.TH., lect.5.

[12] *De div. nom.* c.4 § 4: MG 3,720; S.TH., lect.3.

[13] C.32: ML 34,32.

[14] C.3 n.5 (BK 195a23): S.TH., lect.5 n.11.

no es la forma, sino una derivación de la forma substancial del fuego. Así, pues, en el orden de la causalidad hallamos: primero, el fin y el bien que mueven a la causa eficiente; segundo, la acción del agente que impulsa a la consecución de la forma; tercero, el advenimiento de la forma. En cambio, por parte del efecto hay que invertir este orden, de suerte que lo primero es la forma que confiere el ser; lo segundo, el poder operativo, indicador de la perfección en el ser (pues, como dice el Filósofo, las cosas no tienen su ser perfecto hasta que pueden hacer algo semejante a ellas mismas), y tercero, la razón de bien, en que se funda la perfección del ser.

men calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato: quod primum sit ipsa forma, per quam ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV *Meteor.)* [15]; tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

SOLUCIONES. 1. En un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se fundan en una misma realidad, que es la forma, y por esto lo bueno se considera como bello. No obstante, difieren sus conceptos, porque el bien propiamente se refiere al apetito, ya que bueno es lo que todas las cosas apetecen, y, por tanto, debido a que apetito es un a modo de movimiento hacia las cosas, tiene razón de fin. En cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada, y por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento. Si, pues, el conocimiento se realiza por asimilación, y la semejanza se basa en la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.

2. Difundirse es lo propio del bien, en el mismo sentido que mover es lo propio del fin.

3. Los seres que tienen voluntad se llaman buenos en cuanto tienen buena voluntad, pues por la voluntad usamos de cuanto hay en nosotros, y por eso no se llama bueno al hombre de gran entendimiento, sino al que tiene buena

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pluchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus ho-

[15] C.3 n.1 (BK 380a12): STH., lect.9 n.347.

mo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium: et sic, quod dicitur *quia Deus est bonus, sumus,* refertur ad causam finalem.

voluntad. Ahora bien, la voluntad tiene como objeto propio el fin, y, por tanto, el dicho *existimos porque Dios es bueno* se ha de entender con referencia a la causa final.

ARTICULO 5

Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine [a]

Si el concepto de bien consiste en el modo, la especie y el orden

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine.

1. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra (a.1) dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur: quia, sicut dicitur Sap 11,21: *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti,* ad quae tria reducuntur species, modus et ordo: quia, ut dicit Augustinus, IV *Super Gen. ad litteram* [16]: *mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit.* Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Praeterea, ipse modus, species et ordo bona quaedam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem: et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

3. Praeterea, malum est privatio modi et speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Praeterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

DIFICULTADES. Parece que el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

1. Según hemos dicho, el bien y el ser tienen diversos conceptos. Mas parece que el modo, la especie y el orden pertenecen al concepto de ser, ya que, como dice el libro de la Sabiduría, *todo lo dispusiste con número, peso y medida* y a estas tres cosas se reducen la especie, el modo y el orden; porque, como dice San Agustín, *la medida prefija el modo de las cosas, el número les da la especie y el peso las lleva al reposo y estabilidad.* Luego el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

2. El modo, la especie y el orden también son bienes. Si, pues, la razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden, cada uno de ellos tendría a su vez modo, especie y orden, y nos empeñaríamos en un proceso a lo infinito.

3. El mal consiste en la privación del modo, de la especie y del orden, y, sin embargo, el mal no priva totalmente del bien; por tanto, la razón del bien no consiste en modo, especie y orden.

4. No puede llamarse malo a lo que constituye la razón de bien. Pero se habla de modo malo, mala especie y mal orden. Por tanto, la razón de bien no consiste en modo, especie y orden.

[a] 1-2 q.85 a.4; *De verit.* q.21 a.6.
[16] C.3: ML 34,299.

5. Según la autoridad de San Agustín antes citada, el modo, la especie y el orden son producidos por el peso, el número y la medida. Pero no todo lo bueno tiene peso, número y medida, ya que dice San Ambrosio que *corresponde a la naturaleza de la luz haber sido criada sin número, sin peso y sin medida.* Por consiguiente, la razón de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Estas tres cosas, el modo, la especie y el orden, se encuentran como bienes generales en las cosas hechas por Dios, y por esto, donde las tres son grandes se hallan grandes bienes; donde pequeñas, pequeños bienes, y donde son nulas no se halla ningún bien.* Pero nada de esto sucedería si no consistiese en ellas la razón de bien. Por tanto, la razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden.

RESPUESTA. Se llaman buenas las cosas en cuanto son perfectas, pues así es como son apetecibles, según hemos dicho; y perfecto llamamos a lo que nada le falta de cuanto requiere el modo de su perfección. Pues debido a que cada cosa es lo que es por la forma, y hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella, para que algo sea perfecto y bueno es indispensable que tenga, además de la forma, lo que la forma presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone que sus principios, sean los materiales o los eficientes, se adapten a ella, y a esto llamamos su *modo,* y por esto se dice que *la medida predetermina el modo.* A la propia forma llamamos *especie,* porque las cosas pertenecen a alguna especie en virtud de ella, y la frase *el número da la especie* quiere decir que las definiciones que determinan la especie son como los números, según dice el Filósofo; porque, así como la adición o substracción de una unidad varía la especie del número, así también varía la definición si se añade o quita una diferencia. De la forma se deriva

5. Praeterea, modus, species, et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram: dicit enim Ambrosius, in *Hexaemeron*[17] quod *lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit.* Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *De natura boni*[18]: *Haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis: et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est.* Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra (a.1 ad 3) dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam: et hoc significatur per *modum:* unde dicitur[19] quod *mensura modum praefigit.* Ipsa autem forma significatur per *speciem:* quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod *numerus speciem praebet:* quia definitiones significantes speciem sunt sicut nu-

[17] L.9: ML 14,154. [18] C.3: ML 42,553. [19] Cf. arg.1.

meri, secundum Philosophum in VIII *Metaphys.*[20]; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia unumquodque, inquantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad *pondus* et *ordinem.* Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

Ad primum ergo dicendum quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum: et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia: non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum quod quodlibet esse est secundum formam aliquam: unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species et ordo: sicut homo habet speciem, modum et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et inquantum est virtuosus, et inquantum est sciens, et secundum omnia quae de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut caecitas privat esse visus: unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem; sed solum modum, speciem et ordinem quae consequuntur esse visus.

la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los seres que están en acto obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma, y esto es lo que entendemos por *peso y orden.* Por consiguiente, la razón de bien, en cuanto perfección, consiste en el modo, la especie y el orden.

SOLUCIONES. 1. Las tres cosas antedichas no acompañan al ser sino en cuanto es perfecto, y en este caso es bueno.

2. Son buenos el número, la especie y el orden, en el mismo sentido que son seres, esto es, no porque ellos sean cosa que subsiste, sino porque otras cosas son mediante ellos seres y buenas, y por esto no es preciso que tengan en sí otras cosas por las que sean buenos. No se llaman, pues, bienes en el sentido de que ellas formalmente lo sean por otra cosa, sino porque otras cosas son formalmente buenas por ellas, lo mismo que llamamos ser o ente a la blancura, no porque ella lo sea en virtud de algo distinto, sino porque hay cosas que por ella adquieren un ser accidental: el de ser blancas.

3. Cada manera de ser tiene su forma, y, por tanto, cualquier modalidad del ser tiene su modo, especie y orden; y así, el hombre, en cuanto hombre, tiene modo, especie y orden; y asimismo lo tiene en cuanto es blanco, en cuanto sabio o virtuoso, o cualquier otro modo de ser que posea. Por su parte, el mal priva de algún bien, como la ceguera priva de la vista, y por esto no suprime del todo el modo, la especie y el orden, sino sólo del que corresponde al ser de la vista.

[20] VII c.3 n.8 (BK 1043b34): S.TH., lect.3 n.1722-24

4. Como dice San Agustín, *todo modo, en cuanto modo, es bueno* (y lo mismo se ha de decir de la especie y el orden); *pero el mal modo, la mala especie y el mal orden, o se llaman así porque no alcanzan el grado que debieran tener, o porque se aplican a cosas a las que son inadaptables, y en este caso se llaman malos por ser extraños e inconvenientes.*

5. De la naturaleza de la luz se dice que no tiene número, peso ni medida, no en absoluto, sino en comparación con los cuerpos, ya que la acción de la luz se extiende a todo lo corpóreo, por ser cualidad activa del primer cuerpo que puede alterar, esto es, del cielo.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro *De natura boni*[21], *omnis modus, inquantum modus, bonus est* (et sic potest dici de specie et ordine): *sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua.*

Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia: quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

ARTICULO 6

Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile [a]

Si es adecuada la división del bien en honesto, útil y deleitable

DIFICULTADES. No parece propia la división del bien en honesto, útil y deleitable.

1. El bien, como dice el Filósofo, se divide en las diez categorías, y lo honesto, útil y deleitable se puede hallar en una sola. Por tanto, no es exacta esta división.

2. Los miembros de toda división deben ser opuestos, y estas tres no parecen serlo, porque lo honesto es deleitable, y nada deshonesto es útil (y, sin embargo, si los miembros de la división fuesen opuestos, debiera serlo para que lo honesto fuese opuesto a lo útil), y esto mismo advirtió Tulio. Luego no es exacta esta división.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

1. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in I *Ethic.*[22], dividitur per decem praedicamenta. Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per haec dividitur bonum.

2. Praeterea, omnis divisio fit per opposita. Sed haec tria non videntur esse opposita: nam honesta sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile (quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita), ut opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius, in libro *De officiis*[23]. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

[a] 2-2 q.145 a.3; *Sent.* 2 d.21 q.1 a.3; *Ethic.* 1 lect.5.

[21] C.22: ML 42,558.

[22] C.6 n.2 (Bk 1096a19): S.Th., lect.6 n.79.

[23] II,3.

3. Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est quod Ambrosius, in libro *De officiis*[24], utitur ista divisione boni.

Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter: vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur «utile». Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum:* quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est *delectatio.*

Ad primum ergo dicendum quod bonum, inquantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta: sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

3. Cuando toda la razón de ser de una cosa está en otra, se confunde con ella. Pues lo útil no es bueno sino por ser deleitable u honesto. Por tanto, lo útil no se ha de dividir en oposición con lo honesto.

POR OTRA PARTE, San Ambrosio emplea esta división del bien.

RESPUESTA. En efecto, parece que esta división es propiamente la del bien humano; pero si se considera la razón de bien desde un punto de vista más amplio y universal, hallamos que conviene con propiedad al bien en cuanto bien. El bien es algo apetecible donde termina el movimiento del apetito, y esta terminación del movimiento se puede estudiar por comparación con el movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último, y a éstos se llama también término, por cuanto lo son de alguna parte del movimiento. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, pues de un lado es lo que se intentaba alcanzar, v.gr., un lugar o una forma, y por otro es el descanso en la posesión de lo conseguido. Pues de modo análogo, lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama *útil;* lo que en realidad se desea por sí mismo, y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama *honesto*, ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último, lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama *deleite.*

SOLUCIONES. 1. El bien, en cuanto subjetivamente se identifica con el ser, se divide en las diez categorías; pero según su concepto propio, se divide como hemos dicho.

[24] I,9: ML 16,35.

2. Esta división no se funda en realidades opuestas, sino en conceptos opuestos. Sin embargo, se llama propiamente deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque sea a veces perjudicial e inhonesto; se llama útil a lo que de por sí no tiene atractivo, y se desea sólo por otra cosa, v.gr., tomar una medicina amarga; por último, honesto es lo que tiene en sí mismo la justificación del deseo.

3. No se entiende esta división como si el bien fuese algo unívoco que se aplicase por igual a cada uno de los miembros, sino que es algo análogo que se les atribuye proporcionalmente, pues la razón de bien conviene ante todo al honesto, después al deleitable y, por último, al útil.

Ad secundum dicendum quod haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili.

CUESTION 6

(In quatuor articulos divisa)

De bonitate Dei

De la bondad de Dios

Corresponde ahora tratar de la bondad de Dios, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si corresponde a Dios ser bueno.

Segunda: si es el sumo bien.

Tercera: si sólo El es bueno por su esencia.

Cuarta: si todas las cosas son buenas por la bondad divina.

Deinde quaeritur de bonitate Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum esse bonum conveniat Deo.

Secundo: utrum Deus sit summum bonum.

Tertio: utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.

Quarto: utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARTICULO 1

Utrum esse bonum Deo conveniat [a]

Si es propio de Dios el ser bueno

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo.

1. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Haec autem non videntur Deo convenire: cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt: quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

DIFICULTADES. Parece que no es propio de Dios ser bueno.

1. Porque la razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden, y nada de esto parece natural a Dios, que es inmenso y no está ordenado a cosa alguna. Por tanto, ser bueno no es propio de Dios.

2. Bueno es lo que todas las cosas apetecen. Pero no todas apetecen a Dios, ya que no todas lo conocen, y nada desconocido se apetece. Luego ser bueno no es connatural a Dios.

Sed contra est quod dicitur Thren 3,25: *Bonus est Dominus sperantibus in eum; animae quaerenti illum.*

POR OTRA PARTE, dice el profeta Jeremías: *Bueno es el Señor para los que esperan en El y para el alma que le busca.*

Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius, in libro *De div. nom.*[1], attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, *sicut ex quo omnia subsistunt.*

RESPUESTA. Ser bueno corresponde sobre todo a Dios. Los seres son buenos bajo el aspecto de apetecibles, y cada ser apetece su perfección. En los causados, la perfección y la forma se asemejan a las del causante, pues todo agente hace algo que de algún modo se asemeja a él; y por esto el agente es apetecible y tiene razón de bien, y lo que en él se apetece es la participación de su semejanza. Por tanto, si Dios es la primera causa efectiva de todas las cosas, es evidente que le compete la razón de bien y de apetecible; y por esto Dionisio atribuye el bien a Dios como a primera causa eficiente, diciendo que se le llama bueno *en cuanto da a todo la subsistencia.*

Ad primum ergo dicendum quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni causati. Sed bonum in Deo

SOLUCIONES. 1. Tener modo, especie y orden pertenece al concepto del bien causado, y puesto que en Dios el bien está como en su causa, a Dios

[a] *Cont. Gent.* 1,37; *Metaph.* 12 lect.7.
[1] C.4: MG 3,700; S.TH., lect.3.

compete imponer en las cosas el modo, la especie y el orden. Por consiguiente, estas tres cosas están en Dios como en su causa.

2. Al apetecer los seres su propia perfección, apetecen al mismo Dios, en el sentido de que las perfecciones de las cosas son determinadas semejanzas del ser divino, conforme hemos visto. Según esto, de entre los seres que apetecen a Dios, unos le conocen en sí mismo, y esto es lo propio de la criatura racional. Hay otros que conocen algunas participaciones de su bondad, cosa a que alcanza incluso el conocimiento sensitivo. Otros, por fin, tienen apetencia natural, sin conocimiento alguno, por cuanto están impulsados a sus fines por una inteligencia superior.

est sicut in causa: unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis (q.4 a.3) patet. Et sic eorum quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum: quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ARTICULO 2

Utrum Deus sit summum bonum [a]

Si Dios es el sumo bien

DIFICULTADES. Parece que Dios no es el sumo bien.

1. El bien sumo ha de añadir algo al bien, so pena de que todos los bienes sean sumos, y lo que resulta de alguna adición es compuesto, por lo cual el sumo bien será compuesto. Si, pues, según hemos demostrado, Dios es absolutamente simple, síguese que no es el sumo bien.

2. Bueno es *lo que todas las cosas apetecen*, como dice el Filósofo. Pero no hay cosa alguna que apetezcan todos los seres más que a Dios, por ser fin de todos ellos. Por tanto, ninguna cosa, excepto Dios, es buena. Esto mismo se comprueba por lo que dice el Evangelio: *Nadie es bueno sino sólo Dios*. Pues como lo sumo proviene de la comparación de una cosa con otras, y así se habla de lo más caliente por comparación con otras cosas calientes, síguese que no se puede llamar a Dios sumo bien.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit summum bonum.

1. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum: alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Praeterea, *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicit Philosophus [2]. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur [3] Mt 19,17: *nemo bonus nisi solus Deus*. Sed summum dicitur in comparatione aliorum; sicut summum calidum in comparatione ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

a *Sent.* 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gent.* 1,41.

2 C.2: ML 42,822.

3 Lc 18,19.

3. Praeterea, summum comparationem importat. Sed quae non sunt unius generis non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur maior vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus (q.3 a.5; q.4 a.3 ad 3) patet, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

3. Lo sumo presupone comparación, y no son comparables las cosas que no pertenecen al mismo género, por lo cual no tendría sentido decir que la dulzura es mayor o menor que una línea. Si, pues, según hemos visto, Dios no pertenece al mismo género que los otros bienes, parece que tampoco se le puede llamar sumo bien con respecto a ellos.

Sed contra est quod dicit Augustinus, I *De Trin.* [4], quod Trinitas divinarum personarum *est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur.*

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que la trinidad de las divinas personas *es un bien sumo que contemplan las mentes purificadísimas.*

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est (a.1), inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus (q.4 a.3) patet: sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter: in causa autem aequivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod, cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

RESPUESTA. Dios es el sumo bien, y no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto. Hemos dicho que el sentido en que atribuimos el bien a Dios es en cuanto de El dimanan todas las perfecciones deseadas, como de la causa primera. Hemos visto también que no dimanan de Dios como de agente unívoco, sino como de agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico, y que la semejanza del efecto con su causa unívoca exige uniformidad, y, en cambio, el efecto de la causa equívoca se encuentra en ella de modo más excelente, a la manera como el calor se halla en el sol de modo más elevado que en el fuego. Por consiguiente, si el bien está en Dios como en la causa primera, no unívoca, de todas las cosas, es indispensable que esté en El de modo excelentísimo, y por esta razón llamamos a Dios sumo bien.

Ad primum ergo dicendum quod summum bonum addit super bonum, non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creatura; in Deo vero secundum ra-

SOLUCIONES. 1. El sumo bien no añade al bien ninguna realidad absoluta, sino sólo una relación. Pero la relación resultante de decir algo de Dios con respecto a las criaturas no es real en Dios, sino en la criatura, y en Dios sólo es de razón, a la manera como lo cognoscible implica relación a la cien-

4 C.1 n.1 (BK 1094a3): S.TH., lect.1 n.4-11.

cia, no porque lo cognoscible se refiera a la ciencia, sino porque ésta se refiere a aquello. Por consiguiente, no hay en el sumo bien composición alguna; lo único que hay es que los demás bienes son deficientes en comparación de El.

tionem, sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio: sed solum quod alia deficiant ab ipso.

2. El aforismo *bueno es lo que todas las cosas apetecen* no quiere decir que todos los seres hayan de apetecer cada uno de los bienes, sino que cuanto es apetecido tiene razón de bien.—Asimismo, el texto *nadie es bueno sino sólo Dios* se entiende del bien por esencia, como adelante diremos.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur *bonum est quod omnia appetunt,* non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet.—Quod autem dicitur, *nemo bonus nisi solus Deus,* intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur (a.3).

3. No es posible comparar entre sí las cosas que no pertenecen al mismo género cuando están contenidas en géneros distintos. Pero, al decir que Dios no pertenece al género de los otros bienes, no se entiende que pertenezca a otro distinto, sino que está fuera de todo género, y por esto se compara con todo lo demás por vía de exceso, y ésta es la comparación que incluye el sumo bien.

Ad tertium dicendum quod ea quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparationem importat summum bonum.

ARTICULO 3

Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei [a]

Si ser bueno por esencia es lo propio de Dios

DIFICULTADES. Parece que ser bueno por esencia no es lo propio de Dios.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei.

1. De la misma manera se identifica con el ser la unidad que el bien. Si, pues, todo ser es uno por su esencia, como dice el Filósofo, también es bueno por su esencia.

1. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra (q.5 a.1) habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* [5] Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Si bueno es lo que todas las cosas apetecen, puesto que todas desean el ser, resulta que el ser de cada una es su bien. Pero cada cosa es lo que es por su esencia. Luego todas son buenas por esencia.

2. Praeterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quaelibet res est ens per suam essentiam. Ergo quaelibet res est bona per suam essentiam.

a *Cont. Gent.* 1,38; 3,20; *De verit.* q.21 a.1 ad 1; a.5; *De hebdom.* lect.3.4; *De div. nom* c.4 lect.1; *Compend. Theol.* c.109.

5 III c.2 n.5 (BK 1003b32): S.TH., lect.2 n.548-53.

3. Todas las cosas son buenas por su propia bondad. Si, pues, hubiese alguna que no fuese buena por su esencia, es preciso que su bondad no sea su esencia. Pero su bondad es un ser, y, por tanto, es buena; y si fuese buena por otra bondad, habría que plantear la misma cuestión respecto a ella, y, por consiguiente, o incurrimos en un proceso a lo infinito o hay que llegar a una bondad que no sea buena por otra, y para esto no es preciso salir de la primera. Luego cada cosa es buena por su esencia.

3. Praeterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quae non sit bona per suam essentiam, oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona: et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quaeretur. Aut ergo erit procedere in infinitum: aut venire ad aliquam bonitatem quae non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quaelibet est bona per suam essentiam.

POR OTRA PARTE, dice Boecio que todo lo que no es Dios es bueno por participación, y, por tanto, no lo es por esencia.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro *De hebdomad.* [6], quod alia omnia a Deo sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam.

RESPUESTA. Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida que son perfectos; pero en la perfección de un ser se distinguen tres grados. Es el primero su propio ser; obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas, y consiste el tercero en que alcancen algo que tenga razón de fin. Por ejemplo, la primera perfección del fuego consiste en ser fuego, cosa que debe a su forma substancial; la segunda, en las cualidades de cálido, ligero, seco, etc., y la tercera, en detenerse en su lugar propio.

Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem: secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi: tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit.

Ahora bien, a ningún ser criado compete tener por esencia esta triple perfección, y sólo compete a Dios, porque sólo en El se identifican la esencia y el ser y porque no le sobreviene accidente alguno, pues lo que en los otros

Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo: cuius solius essentia est suum esse: et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis di-

6 ML 64,1313: S.TH., lect.3.4.

es accidental, como el poder, la sabiduría y otras cualidades, en El es esencial, según hemos visto, y porque no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que El es el fin último de todas las cosas. Por tanto, aparece claro que sólo Dios posee por esencia todos los modos de perfección, y, por consiguiente, que únicamente Dios es bueno por esencia.

SOLUCIONES. 1. La unidad no incluye el concepto de perfección, sino sólo el de la indivisión, que compete a cada cosa conforme a su esencia; por lo cual las cosas simples son indivisibles actual y potencialmente, y las compuestas, sólo de hecho. Por tanto, cada cosa es una por su esencia, pero no buena, según hemos visto.

2. Sin duda, los seres son buenos en la medida en que tienen el ser; pero como la esencia de las criaturas no es su mismo ser, no se sigue que sean buenas por su esencia.

3. La bondad de las criaturas no es su misma esencia, sino algo que le sobreviene, como el ser, alguna perfección ulterior o su ordenación al fin [15]. No obstante, a esta bondad sobreañadida la llamamos buena, como la llamamos ser, y la llamamos ser no porque ella tenga el ser en virtud de otro principio, sino porque es ella un principio de ser, en cuya virtud alguna cosa es algo. Por tanto, la razón de llamarla buena es porque algo es bueno por ella, y no porque ella sea sujeto de otra bondad por la que sea buena.

cuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis (q.3 a.6) patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia: compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam: non autem bona, ut ostensum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse: et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum quod bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens: hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia et est aliquid bonum: non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

ARTICULO 4

Utrum omnia sint bona bonitate divina [a]

Si todas las cosas son buenas con la bondad divina

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina.

1. Dicit enim Augustinus, VIII *De Trin.*[7]: *Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Praeterea, sicut dicit Boetius, in libro *De hebdomad.*[8], omnia dicuntur bona inquantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinae. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed contra est quod omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet in his quae relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quae absolute dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas[9], et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat *per se hominem* et *per se equum*, ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam,

DIFICULTADES. Parece que todas las cosas son buenas con la bondad divina.

1. Porque dice San Agustín: *Mira este bien y aquel bien, elimina el éste y el aquél, y contempla, si puedes, al bien mismo, y así verás a Dios, que no es bueno por otro bien, sino que es bien de todo bien.* Pero todo ser es bueno con su bien. Luego todo ser es bueno con el mismo bien que Dios.

2. Dice Boecio en el libro *De hebdomad.* que se llama buenas a las cosas en cuanto todas están ordenadas a Dios, y esto por razón de la bondad divina. Luego todas son buenas con la divina bondad.

POR OTRA PARTE, todas las cosas son buenas en la medida que tengan el ser. Pero no de todas se dice que sean seres con el ser divino, sino por su propio ser, y, por consiguiente, tampoco son todas buenas con la bondad divina, sino por su propia bondad.

RESPUESTA. No hay inconveniente en que los términos relativos se tomen de algo extrínseco al ser, y así aplicamos a un cuerpo las denominaciones de localizado o medido, tomadas del lugar y de la medida. Pero en cuanto a las denominaciones absolutas ha habido diversos pareceres. Platón, que propugnaba la existencia de las especies separadas, opina que los individuos, como partícipes de aquellas especies, toman de ellas su denominación, y así se llama a Sócrates hombre por la idea separada de hombre. Además, así como admitía la idea separada, v.gr., de hombre y de caballo, a las que llamaba *hombre por sí* y *caballo por sí*, admitía también la idea separada de ser y de uno, a las que llamaba *ser por sí* y *uno por sí*;

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.2 ad 3; *De verit.* q.21 a.4; *Cont. Gent.* 1,40.
[7] C.3: ML 42,949. [8] ML 64,1312: S.TH., lect.3.4.
[9] Vide ARIST., *Metaphys.* I 6 n.2 (BK 987b7): S.TH., lect.10 n.151-156.

y por participar de ellos se dice de cada cosa que es buena y una. Por fin, admitía que el ser por sí y el uno por sí es el sumo bien, y como el bien, lo mismo que la unidad, se identifican con el ser, sostenía que el bien por sí es Dios, del cual se denominan buenas todas las cosas por modo de participación.—Pero aunque esta opinión no parece tener base racional en cuanto a lo de admitir que subsistan por sí y separadas las especies de las cosas naturales, como por muchas razones demuestra Aristóteles, es, sin embargo, absolutamente cierta, y así se deduce de lo que hemos dicho que hay un primero que es por su esencia ser y bueno, a quien llamamos Dios, y esto lo admite también Aristóteles.

Pues bien, de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, según hemos dicho; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad. Esto no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad de Dios, inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad formal y por la que se dicen buenas, y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades.

Y así quedan resueltas las dificultades.

quam dicebat *per se ens* et *per se unum:* et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.—Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat [10]; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus (q.2 a.3) patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles [11].

A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus (q.4 a.3) patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[10] *Metaphys.* I 9 (BK 990a33); III 6 (BK 1002a12); VII 14-15 (BK 1039a24); S.TH., I lect.15; 3 lect.14; 7 lect.14-15.
[11] *Metaphys.* I.1 *a* c.1 n.5 (BK 993b24).

INTRODUCCION A LA CUESTION 7

DE LA INFINIDAD DE DIOS

La perfección sin límites de Dios y su bondad por esencia llevan, lógicamente, a tratar de la infinidad del ser divino. Sobre esta materia, Santo Tomás estudia los dos puntos siguientes: 1.º, si Dios es infinito (a.1); 2.º, si el ser infinito es exclusivo de Dios, o si, fuera de El, puede haber alguna cosa que sea infinita: *a)* en la esencia (a.2); *b)* en la existencia (a.3); *c)* en el número (a.4).

I. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—No se encuentra en la Sagrada Escritura ningún pasaje en el que formal y explícitamente se enseñe la infinidad de Dios, pero sí varios en los que esta verdad está virtual e implícitamente contenida. Tales son aquellos en que se nos revela a Dios como el ser subsistente o se pondera la incomprensibilidad del poder de Dios y de su ciencia, incomprensibilidad que no puede nacer más que de su infinitud [1].

Y Dios dijo a Moisés: «Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es, Yavé, me manda a vosotros» (Ex 3,14).

«Es grande Yavé y digno de toda alabanza; su grandeza es inconcebible» (Ps 145,3).

«Es grande Yavé, grande su poderío, y su inteligencia es inenarrable» (Ps 147,5).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—Según el concilio Vaticano I, Dios «es infinito en toda perfección» *(omni perfectione infinitum)* (D 1782).

II. La exposición teológica de Santo Tomás

Infinito significa un ser que no tiene límites.

El ser se divide, adecuadamente, en acto y potencia. Luego habrá una doble clase de infinito: infinito potencial o material, basado en el ser-potencia, e infinito actual o formal, fundado en el ser-acto.

Infinito potencial es el ser que no tiene límites en su potencialidad, y, por consiguiente, en su imperfección, toda vez que la potencia, como tal, significa imperfección. En cambio, el infinito actual o formal es el ser que, en su razón de acto y de perfección, no tiene límites.

Lo mismo el infinito potencial que el actual pueden subdividirse en relativo y absoluto *(secundum quid* y *simpliciter).* El infinito potencial relativo *(secundum quid)* tiene lugar en un ser cuya potencialidad es ilimitada dentro de un determinado orden o género, como es la potencialidad de la substancia para recibir indefinidas formas accidentales; el potencial absoluto es la potencia que carece de todo acto, que es pura potencia, como la materia prima.

[1] CEUPPENS, O. P., *Theologia Biblica* I p.58.

Infinito actual relativo es un acto puro e ilimitado dentro de un orden o línea, como ciencia infinita, arte infinito, prudencia infinita, etcétera. Cuando el acto es absolutamente puro e infinito, entonces da lugar al infinito actual absoluto. Como la potencia significa imperfección, así el acto dice perfección. Luego potencia pura es imperfección ilimitada, y acto puro, perfección infinita.

La imperfección, como la perfección, serán ilimitadas tan sólo en un determinado orden o en absoluto, según que lo sean la potencia y el acto en que se fundan.

El infinito actual absoluto incluye perfección absoluta infinita.—La potencia se limita por el acto; por eso, al limitarse se actúa y perfecciona. En cambio, el acto se limita por la potencia, por lo cual en la limitación del acto se contrae y se torna más imperfecto.

De donde se infiere que, a medida que crece la limitación de la potencia, crece su actuación y perfeccionamiento, y en la proporción que aumenta la limitación del acto decrece y disminuye su perfección.

Todos los filósofos antiguos y modernos han atribuido a Dios la condición de infinito.

Los que le conciben como principio material de las cosas, le adjudican la propiedad de *infinito potencial absoluto,* porque el primer principio material debe ser algo absolutamente indeterminado y amorfo, de lo cual se van formando todas las cosas. En la filosofía aristotélica, este principio material primero es la materia prima, que es pura potencia. No faltó quien neciamente haya confundido a Dios con la materia prima. Recuérdese a David de Dinant.

Nosotros tenemos que seguir muy distintos derroteros.

Las cinco vías de Santo Tomás nos muestran a Dios como primer principio activo y eficiente de todas las cosas; por consiguiente, como acto sumo y máximo.

Luego en Dios no puede tener cabida otro infinito que el *actual* y *formal.* ¿Es, efectivamente, Dios infinito con infinitud actual y formal?

Esta infinitud actual, ¿es sólo relativa o es absoluta?

A esta pregunta, nuestra respuesta es categórica: Dios es infinito con infinitud actual y absoluta.

Esta afirmación ya no es más que una consecuencia lógica de otra asentada y demostrada anteriormente, conviene a saber: que en Dios son una misma cosa esencia y existencia, o, lo que es lo mismo, que Dios es el ser subsistente.

Analicemos bien el significado de las dos palabras *ser* y *subsistente* y habremos comprendido el porqué profundo de nuestra afirmación. Ser es forma, es acto, y acto último, que da actualidad y existencia a todas las cosas. Y es forma universal que no se limita a un determinado orden o género, sino que se extiende a todas, absolutamente a todas las cosas; es una forma *transcendental y universalísima.*

Subsistente significa un acto o forma que subsiste en sí misma, y que no es recibida en un sujeto o potencia. Como el acto no se limita sino en cuanto es recibido en una potencia, acto *irrecepto y subsistente* es un acto ilimitado e infinito.

Luego ser subsistente es igual que ser ilimitado e infinito.

Ahora bien: si Dios es el *ser subsistente,* es *infinito en la razón de ser,* que es infinito en la *forma y en el acto;* y como esta forma es transcendental y universalísima, la infinidad que en ella se funda es absoluta *(simpliciter)* y no sólo relativa *(secundum quid).*

Por consiguiente, Dios es infinito con infinitud absoluta y actual, o en otros términos, Dios es absolutamente infinito en perfección (a.1).

En todo otro ser, fuera de Dios, el *ser* es recibido en la esencia como en potencia que lo coarta y limita. La esencia del ser creado es una forma necesariamente limitada a un género y a una especie. De aquí se infiere que ningún ser creado puede ser absolutamente ilimitado en su esencia, pues su ser es limitado y la esencia en que se recibe está también limitada a un género y a una especie. Si la esencia es compuesta de materia y forma, está limitada en cuanto a los dos elementos, pues la materia es principio limitador de la forma, y ésta, de la materia.

La forma que no es recibida en una materia—como la angélica—es ilimitada, pero sólo relativamente *(secundum quid)* (a.2).

CUESTION 7

(In quatuor articulos divisa)

De infinitate Dei

De la infinidad de Dios

Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus (q.8): attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis et infinitus.	Tras el estudio de la perfección de Dios, debemos tratar de su infinidad y de su existencia en las cosas; pues si se atribuye a Dios el estar en todas partes y en todas las cosas, es por razón de ser incircunscriptible e infinito.
Circa primum quaeruntur quatuor.	Acerca de la primera hay que averiguar cuatro cosas.
Primo: utrum Deus sit infinitus.	Primera: si Dios es infinito.
Secundo: utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam.	Segunda: si hay algo, excepto El, que sea infinito por esencia.
Tertio: utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem.	Tercera: si puede alguna cosa ser infinita en magnitud.
Quarto: utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.	Cuarta: si es posible una multitud infinita de cosas.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit infinitus [a]

Si Dios es infinito

DIFICULTADES. Parece que Dios no es infinito.

1. Todo lo infinito es imperfecto, ya que tiene razón de parte y de materia, como dice el Filósofo, y, en cambio, Dios es perfectísimo. Por consiguiente, no es infinito.

2. Según el Filósofo, ser finito o infinito es propio de la cantidad, y en Dios no hay cantidad, porque no es cuerpo. Por consiguiente, no le compete ser infinito.

3. Si lo que por estar aquí no está allí es finito por razón del lugar, lo que es esto y no es lo otro ha de ser finito por razón de la substancia. Pues Dios es esto y no es lo otro, ya que no es piedra ni leño. Por tanto, es finito por razón de la substancia.

POR OTRA PARTE, dice el Damasceno que Dios es *infinito* y *eterno* e *incircunscriptible*.

RESPUESTA. Todos los antiguos filósofos atribuyeron al primer principio el carácter de infinito, como dice Aristóteles, y es esto razonable si se toma en cuenta que del primer principio emanan infinitas cosas. Pero como algunos se engañaron acerca de la naturaleza del primer principio, fue lógico que se engañasen también respecto a su infinidad; pues debido a que admitían un primer principio material, se vieron obligados a atribuirle infinidad material di-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit infinitus.

1. Omne enim infinitum est imperfectum: quia habet rationem partis et materiae, ut dicitur in III *Physic.* [1] Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Praeterea, secundum Philosophum in I *Physic.* [2] finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra (q.3 a.1) ostensum est. Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Praeterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum: ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud: non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus [3], quod Deus est *infinitus et aeternus et incircumscriptibilis.*

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III *Physic.* [4]: et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed, quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt

[a] 3 q.10 a.3 ad 1; *Sent.* 1 d.43 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,43; *De verit.* q.2 a.2 ad 5; q.29 a.3; *De pot.* q.1 a.2; *Quodl.* 3 a.3; *Compend. Theol.* c.18.20.

[1] C.6 n.11 (BK 207a27): S.TH., lect.11 n.4.6-7.

[2] C.2 n.10 (BK 185b2): S.TH., lect. 3 n.2.

[3] *De fide orth.* l.1 c.4: MG 94,800.

[4] C.4 n.2 (BK 203a1): S.TH., lect.6 n.5.

primo principio infinitatem materialem; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas: sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei.—Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus (q.4 a.1 ad 3) patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra (q.3 a.4) ostensum est: manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius: cuius signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae: et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (in c).

ciendo que el primer principio de las cosas es un cuerpo infinito.

Para explicar esto adviértase que llamamos infinito a lo que no tiene límites, y que, en cierto modo, la materia está limitada por la forma, y la forma por la materia. Lo está la materia por la forma, porque antes de recibir una forma determinada está en potencia para recibir otras muchas; pero, recibida una, queda limitada por ella [16]. La forma, a su vez, está limitada por la materia, ya que, considerada en sí misma, puede adaptarse a muchas cosas; pero, recibida ya en una materia, no es más que la forma concreta de esta materia determinada.—La materia, por su parte, recibe su perfección de la forma que la limita, y por esto la infinidad que se le atribuye tiene carácter de imperfecta, pues viene a ser como una materia sin forma. En cambio, la forma no sólo no recibe perfección alguna de la materia, sino que más bien ésta restringe su amplitud, por lo cual la infinidad de una forma no determinada por la materia tiene carácter de algo perfecto.

Ahora bien, lo más formal de cuanto hay es el ser en sí mismo. Por consiguiente, puesto que el ser divino no está concretado en nada, sino que Dios es su mismo ser subsistente, es indudable que Dios es infinito y perfecto.

SOLUCIONES. 1. Y con esto queda también contestada la primera dificultad.

2. El límite de la cantidad hace veces de forma suya, y por esto la figura, que proviene de la limitación de la cantidad, es como forma respecto de ella. Por tanto, la infinidad que compete a la cantidad es del género material, y tal infinidad no se atribuye a Dios, según hemos dicho.

3. Debido a que el ser divino es subsistente por sí y no recibido en otro, por esto se le llama infinito, Dios se distingue de todas las otras cosas, y todas ellas quedan descartadas de El, lo mismo que si hubiera una blancura subsistente, por el hecho de no existir en algo, sería diferente de toda blancura existente en un sujeto.

Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo: sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio differret ab omni albedine existente in subiecto.

ARTICULO 2

Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam[a]

Si alguna cosa, además de Dios, puede ser infinita por esencia

DIFICULTADES. Parece que, además de Dios, puede haber otras cosas infinitas por esencia.

1. El poder operativo de una cosa guarda proporción con su esencia. Si, pues, la esencia de Dios es infinita, también habrá de ser infinito su poder. Luego puede producir un efecto infinito, pues la capacidad operativa de un poder se conoce por sus efectos.

2. Todo lo que tiene poder infinito ha de tener esencia infinita. Pero el entendimiento criado tiene poder infinito, ya que entiende lo universal, que puede extenderse a infinitos singulares. Por tanto, toda subsistencia intelectual criada es infinita.

3. La materia prima es cosa distinta de Dios, según hemos visto, y es infinita. Luego hay algo fuera de Dios que puede ser infinito.

POR OTRA PARTE, lo infinito no puede proceder de principio alguno, como dice Aristóteles, y, sin embargo, cuanto hay, excepto Dios, procede de El como de primer principio. Por consiguiente, nada de cuanto hay, fuera de Dios, puede ser infinito.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam.

1. Virtus enim rei proportionatur essentiae eius. Si igitur essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Praeterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Praeterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra (q.3 a.8) ostensum est. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud praeter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III *Physic.*[5] Omne autem quod est praeter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est praeter Deum, potest esse infinitum.

[a] Infra q.50 a.2 ad 4; 3 q.10 a.3 ad 2,3; *Sent.* 1 d.42 q.1 a.2; *De verit.* q.20 a.3; *Quodl.* 9 q.1; 10 q.2 a.1 ad 2; 12 q.2 ad 2; *Metaphys.* 11 lect.10.
[5] C.4 n.7 (BK 203b7); S.TH., lect.6 n.10.

Respondeo dicendum quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam: et sic materia eius est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid: utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas.

Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur[6], erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam: sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum: unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

RESPUESTA. Aparte de Dios, puede haber algo que sea infinito hasta cierto punto, pero nada que lo sea en absoluto. Si la infinidad se considera por parte de la materia, es indudable que cuanto de hecho existe tiene alguna forma, debido a la cual su materia queda ya limitada por la forma. Pero como la materia, sometida a una forma sustancial, conserva todavía potencia para recibir muchas formas accidentales, resulta que lo que en absoluto es finito, puede de algún modo ser infinito, y así, un trozo de madera, por ejemplo, que es finito por su forma, es de algún modo infinito por cuanto está en potencia para recibir infinitas figuras.

Si, en cambio, consideramos lo infinito por parte de la forma, es indudable que las cosas cuyas formas están determinadas por una materia son finitas en absoluto y de ningún modo infinitas. Mas si hubiese alguna forma criada no recibida en materia, sino subsistente por sí misma, como piensan algunos que son los ángeles, éstas serían en cierto modo infinitas por cuanto no están limitadas ni reducidas por materia alguna. Sin embargo, como las formas criadas subsistentes tienen ser y no son su propio ser, es forzoso que su ser sea recibido y esté restringido a una determinada naturaleza, por lo cual no pueden ser en absoluto infinitas.

SOLUCIONES. 1. Al concepto de criatura se opone que su esencia se identifique con su ser, porque el ser subsistente no es un ser criado, y por esto es incompatible con la esencia del ser criado que sea infinito en absoluto. Por consiguiente, aunque Dios tenga poder infinito, no puede, sin embargo, hacer una criatura que no sea criatura (pues esto valdría tanto como sostener la existencia simultánea de los contradictorios), y, por tanto, no puede hacer una cosa absolutamente infinita.

[6] Cf. infra q.50 a.2.

2. El hecho de que la capacidad intelectual alcance en cierto modo infinitas cosas, proviene de que el entendimiento es una forma independiente de la materia, bien por ser forma totalmente separada, como las sustancias de los ángeles, o a lo menos por ser una potencia intelectiva que, aunque sea facultad del alma intelectual unida a un cuerpo, no es acto de ningún órgano corpóreo.

3. La materia prima no existe por sí sola en el mundo de lo real, porque no es ser actualizado, sino sólo potencial, y por esto, más bien que algo creado, es algo concreado. Pero ni aun considerada como potencia es infinita en absoluto, sino sólo de alguna manera, porque su potencialidad no se extiende más que a las formas naturales.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, quae non est actus alicuius organi, in anima intellectiva corpori coniuncta.

Ad tertium dicendum quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid: quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULO 3

Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem [a]

Si puede haber algo que sea de hecho infinito por su magnitud

DIFICULTADES. Parece que puede haber algo infinito de hecho por su magnitud.

1. En las ciencias matemáticas no hay error, puesto que *en la abstracción no hay engaño,* como dice Aristóteles. Pero en matemáticas se emplea lo infinito en magnitud, ya que el geómetra intercala en sus demostraciones esta frase: *supongamos que tal línea es infinita.* Por consiguiente, no es imposible que haya algo infinito por su magnitud.

2. No es imposible que una cosa tenga lo que no se opone a su concepto. Pero lo de ser infinito no se opone al concepto de magnitud; antes bien, lo finito y lo infinito parecen cualidades de la cantidad. Por consiguiente, no es imposible que exista alguna magnitud infinita.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

1. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum: quia *abstrahentium non est mendacium,* ut dicitur in II *Physic.* [7] Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem: dicit enim geometra in suis demonstrationibus, *sit linea talis infinita.* Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Praeterea, id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis: sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

a *De verit.* q.2 a.2 ad 5; *Quodl.* 9 a.1; 12 q.2 ad 2; *Phys.* 1 lect.9; 3 lect.7; *De caelo* 1 lect.95ss.

7 C.2 n.3 (BK 193b35): S.TH., lect.3 n.5.

3. Praeterea, magnitudo divisibilis est in infinitum: sic enim definitur continuum, *quod est in infinitum divisibile,* ut patet in III *Physic.* [8] Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Praeterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV *Phisic.* [9] Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita: cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari, sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum: quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam: quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex praemissis (a.2) quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

3. Lo extenso es divisible hasta lo infinito, y por esto se define lo continuo diciendo que es *lo que se puede dividir hasta lo infinito,* como se lee en Aristóteles. Pero los contrarios pueden afectar al mismo sujeto, y, por tanto, si a la división se opone la adición y a la disminución el aumento, parece que la extensión podría crecer hasta lo infinito, y, por consiguiente, es posible una magnitud infinita.

4. El tiempo y el movimiento toman su cantidad y continuidad de la magnitud sobre que pasa el movimiento, como dice Aristóteles. Pero a los conceptos de cuerpo y de movimiento no se opone que sean infinitos, puesto que cualquier punto indivisible que se señala en el tiempo o en el movimiento circular es a la vez principio y fin. Por consiguiente, no se opone al concepto de magnitud lo de ser infinito.

POR OTRA PARTE, todo cuerpo tiene superficie y lo que tiene superficie es finito, porque la superficie es el límite del cuerpo finito. Por tanto, todo cuerpo es finito. Y como lo mismo se puede decir de la superficie y de la línea, síguese que nada hay infinito por su magnitud.

RESPUESTA. Para aclarar esto, adviértase que una cosa es ser infinito por esencia y otra serlo por la magnitud. En el caso de que hubiese algún cuerpo infinito por su magnitud, supongamos el fuego o el aire, no por ello sería infinito por esencia, ya que su esencia estaría limitada a una determinada especie por la forma, y por la materia, a un determinado individuo. Si, pues, como antes hemos visto, ninguna criatura puede ser infinita por esencia, réstanos averiguar si algún ser criado es infinito por su magnitud.

8 C.1 n.1 (BK 200b20): S.TH., lect.1 n.3.

9 C.11 n.3 (BK 219a12): S.TH., lect.17 n.6s.

Para esto es de saber que el cuerpo, que es la magnitud completa, se considera en dos aspectos: como cuerpo matemático, cuando únicamente se toma en cuenta la cantidad, o como cuerpo natural o físico, cuando se consideran su materia y forma. Es indudable que el cuerpo natural no puede ser realmente infinito, porque todo cuerpo físico ha de tener una determinada forma substancial, y como de la forma substancial se derivan los accidentes, es forzoso que a una determinada forma sigan determinados accidentes, y entre ellos la cantidad. Por consiguiente, cada cuerpo natural tiene un determinado límite, superior e inferior, de su cantidad, y, por tanto, es imposible que ninguno sea infinito.—Esto mismo se deduce del movimiento. Todo cuerpo físico tiene algún movimiento natural; pero, si fuese infinito, no podría tener ninguno. No puede tener movimiento rectilíneo, pues para que un cuerpo se mueva en línea recta con movimiento natural ha de estar fuera de su lugar propio, cosa que no puede suceder a un cuerpo infinito, que, por serlo, ocuparía todos los lugares, y por ello cualquier lugar sería el suyo. Tampoco podrá tener movimiento circular, pues éste requiere que una parte del cuerpo se traslade hasta ocupar el sitio que antes ocupaba otra, y esta condición nunca se cumpliría en un cuerpo circular infinito, porque, si suponemos que de un centro parten dos líneas, cuanto más se prolonguen tanto más se alejan una de otra, de suerte que, si el cuerpo fuese infinito, la distancia entre ellas sería también infinita, y, por consiguiente, nunca llegaría una al sitio que la otra ocupó.

Lo mismo se ha de decir del cuerpo matemático, porque si imaginamos un cuerpo matemático existente de hecho, es preciso que lo imaginemos bajo alguna forma, ya que nada existe en la realidad si no es por la forma. Pero como la forma de lo extenso, en cuanto tal, es la figura, por esto solo ya es finito, pues la figura es lo comprendido dentro del límite o de los límites.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur: scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam: cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. — Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem: nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma: quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, inquantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum: est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est: et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum quod, licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius: scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae vel tricubitae, sive circularis vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est (a.1 ad 2), se tenet ex parte materiae. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae: per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formae. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive: unde habent potentiam permixtam actu. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia convenit materiae.

Soluciones. 1. El geómetra no necesita suponer que una línea es infinita de hecho; lo que necesita es una línea realmente finita a la que se pueda quitar cuanto sea preciso, y a ésta llama línea infinita.

2. Si bien lo de ser infinito no se opone al concepto de magnitud en general, se opone, no obstante, al concepto de cada una de sus especies, por ejemplo, a la magnitud de dos codos, a la de tres codos, a la circular, a la triangular, y así sucesivamente. Y como no es posible que pertenezca a un género lo que no pertenece a ninguna de sus especies, es imposible que exista una magnitud infinita, ya que ninguna de sus especies es infinita.

3. El infinito que conviene a la cantidad se toma, como hemos dicho, por el lado de la materia. Pero como la división del todo es una aproximación a la materia, ya que las partes tienen razón de materia, y, en cambio, la adición o síntesis es una aproximación al todo, que tiene razón de forma, síguese que el infinito no se alcanza con la adición de la magnitud, sino sólo con la división.

4. La totalidad del tiempo y del movimiento no existe simultánea, sino sucesivamente, y por esto su acto lleva mezcla de potencia; y, en cambio, la magnitud existe en toda su totalidad. Por tanto, el infinito material, que es el que conviene a la cantidad, es incompatible con la totalidad de la magnitud, y, sin embargo, no lo es con la totalidad del tiempo o del movimiento; no se olvide que estar en potencia es cosa que conviene a la materia.

ARTICULO 4

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem [a]

Si es posible una multitud real infinita

DIFICULTADES. Parece posible la existencia de una multitud real infinita.

1. Porque lo que existe en potencia no es imposible que exista de hecho, y el número puede multiplicarse hasta lo infinito. Luego no es imposible que haya una multitud real infinita.

2. No hay especie de la que no pueda existir en la realidad algún individuo. Pues bien, como las especies de las figuras geométricas son infinitas, síguese que de hecho puede haber infinitas figuras.

3. Las cosas que no se oponen mutuamente no se anulan. Pero, dada una multitud cualquiera de cosas, cabe que se produzcan otras muchas no opuestas a las primeras y que pueden coexistir con ellas, y después otras, hasta lo infinito. Luego es posible que existan realmente infinitas cosas.

POR OTRA PARTE, dice el libro de la Sabiduría: *Todo lo dispusiste con número, peso y medida.*

RESPUESTA. Acerca de este particular hubo dos opiniones. Pensaron unos, como Avicena y Algazel, que es imposible una multitud actual infinita por sí misma, y, en cambio, que no lo es una multitud accidentalmente infinita. Llámase infinita por sí a una multitud cuando para producir un efecto es necesario que la multitud sea infinita; y en este sentido es imposible que exista, pues la producción de tal efecto dependería de infinitas causas, y nunca llegaría a su completa realización, ya que no es posible agotar lo infinito. Se entiende que es accidentalmente infinita una multitud cuando no es precisa la

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum.

1. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Praeterea, cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figurae sunt infinitae. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

2. Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed, posita aliqua multitudine rerum, adhuc possint fieri alia multa quae eis non opponuntur: ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap 11,21: «omnia in pondere, numero et mensura disposuisti».

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna [10] et Algazel [11], dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se: sed infinitam per accidens multitudinem esse, non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse: quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. Per acci-

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.5 ad 17ss; *De verit.* q.2 a.10; *Quodl.* 9 a.1; 12 q.2 ad 2; *Phys.* 3 lect.12.

[10] *Metaphys.* tr.6 c.2; tr.8 c.1.

[11] *Philosophiae* 1 tr.1 c.11.

dens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur: quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens: accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita: quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. — Item, multitudo in rerum natura existens est creata: et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens.

Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis: quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra (a.3 ad 3)

infinidad para que la multitud produzca el efecto, pero de hecho interviene una multitud infinita. Aclaremos esto con un ejemplo, tomado de la labor de un artesano, el cual necesita, para realizar una obra, cierta multitud por sí de cosas, que suponemos sean: el arte en el alma, las manos para trabajar y el martillo. Pues bien, si multiplicásemos hasta lo infinito las cosas que necesita, jamás acabaría la obra, ya que ésta dependería de infinitas causas. En cambio, el número de martillos que pueda utilizar, porque al romperse uno tomase otro, forma una multitud accidental, pues accidentalmente sucede que trabaja con muchos martillos, y es indiferente que maneje uno o dos, o muchos, o infinitos, dado que trabajase durante tiempo infinito, y en este sentido admitieron ser posible la existencia de una multitud accidentalmente infinita.

Pero esto es imposible, porque toda multitud ha de pertenecer a alguna especie de multitud. Las especies de las multitudes se reducen a las de los números, y ninguna especie de número es infinita, porque cada número es una multitud medida por la unidad, y, por tanto, es imposible una multitud infinita en acto, bien sea multitud por sí o bien sea accidental.—Además, la multitud de las cosas existentes en la naturaleza es criada, y todo lo criado está sometido a un determinado propósito del criador, ya que nunca un agente obra en vano, por lo cual es indispensable que el conjunto de las cosas criadas forme un número determinado. Es, pues, imposible que exista una multitud infinita en acto, aunque sea accidental.

No obstante, puede haber una multitud infinita en potencia, porque el aumento de la multitud se obtiene mediante la división de la magnitud, y cuanto más se divida ésta, tanto más numerosas serán sus partes. Por tanto, si, conforme hemos visto, la división potencial de una magnitud continua es infinita porque se va hacia la materia, por la misma razón el aumento de la

multitud es también potencialmente infinito.

ostensum est: eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

SOLUCIONES. 1. Cada cosa de las que están en potencia se reduce al acto conforme a su manera de ser; el día no se realiza de modo que exista todo a la vez, sino sucesivamente. Pues, por la misma razón, el infinito de multitud tampoco se reduce al acto para que exista todo simultáneamente, sino de modo sucesivo, ya que, tras una multitud cualquiera, puede venir otra, y así hasta lo infinito.

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive. Et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive: quia post quamlibet multitudinem, potest sumi alia multitudo in infinitum.

2. Las especies de las figuras geométricas, triángulo, cuadrilátero, etc., son infinitas en el sentido en que sea infinito el número de sus lados. Si, pues, una multitud numeral infinita no tiene realidad en forma que exista toda a la vez, tampoco la tiene la multitud de figuras.

Ad secundum dicendum quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri: sunt enim species figurarum, trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde, sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

3. Aunque no se opone a la existencia de unos seres el que haya, además, otros, sin embargo, una multitud infinita de seres se opone a cada una de las especies de multitud, por lo cual no es posible que exista de hecho una multitud infinita.

Ad tertium dicendum quod, licet, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum; tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

INTRODUCCION A LA CUESTION 8

DE LA INMENSIDAD Y UBICUIDAD DE DIOS

I. Noción de omnipresencia e inmensidad

Después de la infinidad de Dios, Santo Tomás pasa a tratar de su omnipresencia y ubicuidad, porque el infinito lo llena todo. Un cuerpo infinito llenaría todos los lugares, y Dios, con su acción incircunscrita e ilimitada, invade todas las cosas y se hace presente en todas ellas. Sobre la omnipresencia de Dios, el Angélico Doctor estudia cuatro puntos: 1.º, si Dios está presente a todas las cosas: es el punto fundamental y llave de toda la cuestión (a.1); 2.º, si está presente en todos los lugares: ubicuidad (a.2); 3.º, de cuántas maneras está Dios presente en todas las cosas y en todos los lugares (a.3); 4.º, si esta omnipresencia y ubicuidad es propia y exclusiva de Dios (a.4).

Es bastante general usar indistintamente las palabras inmensidad y ubicuidad; sin embargo, no significan enteramente lo mismo.

Inmensidad significa la aptitud del ser divino para existir en todas las cosas y en todos los lugares; ubicuidad es la presencia actual de Dios en todas las cosas y en todos los lugares. Inmensidad es la omnipresencia aptitudinal o potencial, que se daba ya en Dios antes de la creación y se daría aun cuando no hubiera habido creación; ubicuidad es la omnipresencia actual, que supone la creación y la existencia de las cosas. La exposición de Santo Tomás versa directamente sobre la ubicuidad u omnipresencia actual, y, consiguiente e indirectamente, sobre la inmensidad, puesto caso que el hecho de una cosa supone la posibilidad de la misma (omnipresencia aptitudinal, potencial).

Estar presente a una cosa puede suceder de múltiples maneras: *por el conocimiento, por el influjo o poder y por la sustancia.*

Se dice que una persona está presente a varias cosas por el conocimiento cuando éstas están presentes a su mirada, como en una clase lo están los discípulos al profesor que les explica la lección.

El profesor, sentado en un sillón, está presente a toda la clase por medio del conocimiento, por razón de su mirada.

Hay presencia por razón del poder o actividad cuando el influjo de una persona se extiende a otras cosas. De esta manera se dice que el rey está presente en todo su reino, en cuanto que hace llegar su influjo a todas las partes de él.

Finalmente, se da presencia en la sustancia cuando la misma sustancia de una cosa está presente a otra, v.gr., la de una madre con respecto al hijo a quien lleva en sus brazos.

La omnipresencia de Dios debe entenderse de esta triple manera. De suerte que Dios está presente en todas las cosas: 1.º, por el conocimiento (*per praesentiam*), en cuanto que todas las cosas, aun las más recónditas, están siempre presentes a su mirada eterna e inmóvil; 2.º, por el poder

(*per potentiam*), haciendo llegar su influjo a todos los seres creados, que en todo momento están pendientes de su acción conservadora; 3.º, por la sustancia (*per essentiam*), en cuanto que Dios, en su misma sustancia, está presente a todas y a cada una de las cosas.

No hablamos aquí de la presencia de Dios en la humanidad santísima de Jesucristo por razón de la unión hipostática y en las almas de los justos por medio de la gracia; porque éstas son presencias particulares, y en esta cuestión sólo nos ocupamos de la omnipresencia divina, o sea de los diversos modos de estar Dios en todas las cosas (presencia universal o general).

II. Errores (a.3)

A tres pueden reducirse los errores, según el triple modo de entender la omnipresencia de Dios.

Unos han negado la omnipresencia divina por medio del conocimiento (*per praesentiam*). Tales son Aristóteles, Averroes y otros más, que sustraían del conocimiento divino las cosas viles y las singulares, y que, en consecuencia, rechazaban la divina providencia.

Los maniqueos no admitían la omnipresencia por razón del poder (*per potentiam*). En conformidad con su teoría del doble principio, sustraían al influjo de Dios, primer principio bueno, todas las cosas materiales y sensibles, que dependían única y exclusivamente del principio malo.

Todos los emanatistas (neoplatónicos, árabes...) sostienen que Dios sólo produce la primera sustancia separada, y ésta la siguiente..., y así sucesivamente. La última sustancia separada produce el mundo material y sensible.

Según esta teoría, la acción divina no llega al mundo y a las sustancias separadas, posteriores a la primera, inmediatamente, sino por el intermedio de una o varias sustancias creadas. Luego Dios está presente a todas las cosas por medio del influjo (*per potentiam*); pero en su misma sustancia (*per essentiam*) sólo está presente a la sustancia separada en la cual obra inmediatamente.

III. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia?» (omnipresencia de conocimiento).

«Si subiera a los cielos, allí estás tú. Si bajare a los abismos, allí estás presente» (omnipresencia de sustancia).

«Si, tomando las plumas de la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría tu diestra» (omnipresencia de poder).

«Si dijere: las tinieblas me ocultarán, sea la noche mi luz en torno mío, tampoco serían para ti muy densas las tinieblas, y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para ti» (omnipresencia de conocimiento) (Ps 139, 7-12).

«Se extiende poderosa del uno al otro extremo, y lo gobierna todo con suavidad» (Sap 8,1).

«Depáranos la paz, ¡oh Yavé!, pues que cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo haces» (Is 26,12).

«¿Soy yo, por ventura, Dios sólo de cerca? Palabra de Yavé. ¿No lo soy también de lejos?

Por mucho que uno se oculte en escondrijos, ¿no le veré yo? Palabra de Yavé. ¿No lleno yo los cielos y la tierra? Palabra de Yavé» (triple omnipresencia) (Ier 23,24).

«Aunque bajasen hasta el infierno, de allí los sacaría mi mano; aunque subiesen hasta los cielos, de allí los bajaría.

Aunque se escondan en la cumbre del Carmelo, allí los buscaré y los cogeré; aunque se ocultaran a mis ojos en el fondo del mar, allí mandaría yo a la serpiente para que los mordiera.

Cuando vayan cautivos ante sus enemigos, daré a la espada la orden de exterminarlos y tendré puestos sobre ellos mis ojos para mal, no para bien» (omnipresencia de poder y de conocimiento) (Am 9,14).

«Para que busquen a Dios, y siquiera a tientas lo encuentren, aunque no está lejos de nosotros, porque en El vivimos y nos movemos y existimos» (omnipresencia de poder y sustancia) (Act 17,27).

«De El y por El y para El son todas las cosas...» (omnipresencia de poder y sustancia) (Rom 11,36).

«Un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (omnipresencia de poder y de sustancia) (Eph 4,6).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—El concilio Vaticano I enseña que «Dios defiende y gobierna con su providencia todas las cosas que ha creado, abarcando fuertemente de un cabo a otro todas las cosas y ordenándolas con suavidad. Porque todas las cosas están patentes y manifiestas a sus ojos, incluso aquellas que han de suceder por la libre acción de las criaturas» (omnipresencia de poder y de conocimiento) (D 1784).

IV. La exposición teológica de Santo Tomás

La omnipresencia de Dios por conocimiento (*per praesentiam*) se demostrará más tarde, al exponer la universalidad de la ciencia divina (9,14). No es, sin embargo, difícil comprender, ya desde ahora, el porqué de esta omnipresencia. Ya sabemos que Dios es causa *universal* de todas las cosas. También conocemos que Dios es ser *inteligente*; más aún: es la inteligencia suprema y subsistente.

De estas dos premisas se desprende, lógicamente, la conclusión de que *Dios es causa de todas las cosas por su entendimiento*, o sea por su *ciencia*. Luego Dios conoce todas las cosas y todas están presentes a su mirada.

Las vías dinámicas para demostrar la existencia de Dios (1.ª, 2.ª, 5.ª) nos demuestran el *influjo divino* como una corriente que desciende de Dios sobre todos los motores movidos y sobre todas las causas subordinadas, para aplicarlas a la operación, y sobre todos los seres ordenados a un fin extrínseco, para imprimir en ellos un impulso que los empuje y dirija a su fin.

Este influjo divino llega a todos los seres que son movidos (1.ª vía), a todas las cosas que son causadas (2.ª vía) y a todos los agentes que tienden a un fin que no conocen (5.ª vía); llega, en una palabra, a todas las cosas: es un influjo universal.

Luego Dios está en todas las cosas con presencia de poder *(per potentiam)*. Todo esto no ofrece duda ninguna ni Santo Tomás se para a demostrarlo.

¿Está Dios también presente a todas las cosas en su propia substancia *(per essentiam)?* Este es el único modo de presencialidad que ofrece especial dificultad y a cuya explicación consagra Santo Tomás el artículo primero y fundamental de la cuestión octava.

El influjo divino en las vías dinámicas nos aparece como corriendo a través de una serie, más o menos larga, de motores y de causas. Mas no demuestra que llegue *inmediatamente* a todos los motores y a todas las causas.

¿Cómo, entonces, se puede decir que Dios está presente en su *misma substancia* a aquellos motores y a aquellas causas a las cuales no se demuestra que llegue su influjo de modo *directo e inmediato?*

La solución de este problema tenemos que buscarla en las dos vías estáticas, que son la tercera y la cuarta; en ellas se parte del ser compuesto y limitado de las cosas creadas, para remontarse al ser subsistente, al ser por esencia.

El único camino para demostrar la omnipresencia de Dios en su propia substancia es hacer ver que en todas las cosas hay una perfección causada, que sólo Dios puede producir por sí mismo e inmediatamente, sin el intermedio de ninguna causa creada. Si la acción divina llega *inmediatamente* a todas y cada una de las cosas, y esta acción se identifica con la misma substancia de Dios, debemos lógicamente concluir que la substancia divina está presente en todas las cosas: hemos demostrado la omnipresencia de Dios por la esencia *(per essentiam)*.

Esa perfección universalísima, inmediatamente causada por Dios, es la perfección de ser.

No cabe duda que el ser se encuentra absolutamente en todas las cosas, sin ninguna posible excepción. Todo lo que existe tiene ser, sea que lo haya recibido por creación, sea que lo haya adquirido por vía de generación. Y el ser de toda criatura es forzosamente causado, por lo mismo que es limitado.

Ya vimos en la exposición de la cuarta vía que toda perfección pura limitada—como es la de ser—es necesariamente causada. Pero ¿por quién puede ser causada la perfección de ser? En virtud propia y como por causa principal sólo puede ser causada por Dios, y en manera alguna por la criatura. Y la razón es porque Dios es ser por esencia, y la criatura, ser por participación.

La fuente primera de toda virtud operativa es la forma substancial de los seres. Un agente en tanto podrá producir un efecto determinado en cuanto la perfección de dicho efecto está actualmente precontenida en la forma substancial del agente.

Como la perfección de ser no está contenida en la forma substancial ni, consiguientemente, en la virtud operativa de ningún agente creado,

pues está realmente fuera de una y otra, por eso ninguna causa creada puede producir por su propia virtud y como causa principal el ser. Sólo Dios, cuya esencia o forma es el mismo ser, puede producir por su propia virtud y como causa principal la perfección de ser. La criatura podrá causar el ser como instrumento de Dios mediante una virtud instrumental recibida del ser por esencia.

Pero esta virtud divina, al recibirse en la criatura, se torna necesariamente limitada y finita; por consiguiente, no puede producir más que efectos finitos. De lo cual se infiere que la criatura, elevada y fortalecida por esta virtud divina, puede producir la perfección de ser, pero en cuanto limitada y finita; puede producir el ser de hombre, el ser de animal, el ser de planta, etc.

Pero bajo estas diversas determinaciones (humano, equino, bovino, etc.) es también causada la perfección común, universal e ilimitada de ser. Esta universalidad e ilimitación en el efecto reclama y exige la misma ilimitación y universalidad en la virtud operativa de la causa, lo cual no puede tener lugar más que en Dios. Luego ningún agente creado, cuya virtud—propia o instrumental—es necesariamente limitada, puede producir, ni aun instrumentalmente, la perfección universal de ser.

La perfección común y universal del ser es causada, única y exclusivamente, por Dios de modo inmediato y directo.

Por consiguiente, la acción divina llega y toca inmediatamente a todas y cada una de las cosas creadas. Esta acción se identifica con la substancia divina. Luego la substancia divina está presente a todas las cosas.

El ser penetra e invade profunda e íntimamente todas las cosas, pues cuanto hay en ellas, por profundo y recóndito que sea, está actuado, informado y realizado por el ser. Por esto, la acción divina y, consiguientemente, la substancia de Dios no están presentes a las cosas sólo de un modo externo, como está un cuerpo a otro cuerpo, sino de modo profundo e íntimo, como invadiéndolo y llenándolo todo.

Dios está profundamente inmanente en las cosas y al mismo tiempo las transciende todas.

Transciende todas las cosas por la distinción y superioridad de su naturaleza, pues no es parte esencial ni accidental de ninguna de ellas: difiere de ellas infinitamente.

Reside en el seno de las cosas creadas como causa agente que las está conservando continuamente en el ser.

Así se hermanan perfectamente la transcendencia y la inmanencia de Dios, juntando en una sola pieza los granitos de verdad que hay dispersos en el deísmo y en el panteísmo.

CUESTION 8

(In quatuor articulos divisa)

De existentia Dei in rebus

De la existencia de Dios

Como parece que lo infinito debe estar en todas partes y en todas las cosas, es preciso que veamos si esto corresponde a Dios.
Y acerca de ello se han de esclarecer cuatro puntos:
Primero: si Dios está en todas las cosas.
Segundo: si está en todas partes.
Tercero: si está en todas partes por esencia, potencia y presencia.
Cuarto: si estar en todas partes es lo propio de Dios.

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum Deus sit in omnibus rebus.
Secundo: utrum Deus sit ubique.
Tertio: utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam.
Quarto: utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit in omnibus rebus [a]

Si está Dios en todas las cosas

DIFICULTADES. Parece que Dios no está en todas las cosas.

1. No está en las cosas lo que está por encima de ellas, y Dios está sobre todo, como dice el Salmo: *Excelso sobre todas las gentes es el Señor.* Luego Dios no está en todas las cosas.

2. Lo que está en una cosa está contenido en ella. Pero las cosas no contienen a Dios, sino más bien Dios a las cosas. Por tanto, no está El en las cosas, sino las cosas en El. Y por esto dijo San Agustín que *más bien están todas las cosas en El que El en parte alguna.*

3. Cuanto más vigoroso es un agente, tanto más lejos alcanza la eficacia de su acción. Pues Dios es un agente vigorosísimo. Por tanto, su acción puede extenderse a las cosas más alejadas, y así no es preciso que esté en todas las cosas.

4. Los demonios son también cosas, y, sin embargo, Dios no está en los demonios, pues *no hay comunidad entre la luz y las tinieblas,* como dice el Apóstol. Luego Dios no está en todas las cosas.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus.

1. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Ps 112,4: *Excelsus super omnes gentes Dominus,* etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Praeterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.* [1], dicit quod *in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.*

3. Praeterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant: nec oportet quod sit in omnibus.

4. Praeterea, daemones res aliquae sunt. Nec tamen Deus est in daemonibus: non enim est *conventio lucis ad tenebras,* ut dicitur II ad Cor 6,14. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

[a] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 3,68.
[1] Q.20: ML 40,15.

POR OTRA PARTE, dondequiera que obra un ser, allí está. Pues Dios obra en todos los seres, según dice Isaías: *Señor, tú has hecho en nosotros todas nuestras obras.* Luego Dios está en todas las cosas.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Is 26,12: *omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Ergo Deus est in omnibus rebus.

RESPUESTA. Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace; y es indispensable que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder, por lo cual se demuestra en la *Física* de Aristóteles que el motor y el móvil han de estar en contacto. Ahora bien, puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio, lo mismo que encender es el efecto propio del fuego. Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz, síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio formal de cuanto en ellas hay. Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas.

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in VII *Physic.* [2] probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet (q.4 a.1 ad 3). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

SOLUCIONES. 1. Dios está sobre todas las cosas por la excelencia de su naturaleza, y, esto no obstante, está en

Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae: et ta-

[2] C.2 n.1 (BK 243a4): S.TH., lect.3.4.

todas las cosas como causante de su ser, conforme hemos dicho.

2. Si bien una cosa material está en otra como lo contenido en el continente, los seres espirituales, por el contrario, contienen a las cosas en que están, como el alma contiene al cuerpo, y por esto Dios está en las cosas como quien las contiene. Sin embargo, en virtud de cierta semejanza, tomada de lo corporal, se dice que todas las cosas están en Dios precisamente porque El las contiene.

3. No existe acción de agente alguno, cualquiera que sea su vigor, que alcance a lo distante cuando no hay algo intermedio que la transmita. Pero lo que caracteriza la máxima eficacia del poder divino es que obra inmediatamente en todo, por lo cual nada está distante de El, en el sentido de que haya algo que no tenga en sí a Dios. Se dice, no obstante, que las cosas distan de Dios, debido a la desproporción que tienen con El, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, ya que está sobre todo por la excelencia de su naturaleza.

4. En los demonios hay que distinguir entre la naturaleza, que proviene de Dios, y la deformidad de la culpa, que no viene de El. Por esto no se ha de admitir en absoluto que Dios está en los demonios, si no es con esta aclaración: *en cuanto son cosas*. Pero en los seres cuya naturaleza no está deformada se puede decir en absoluto que está Dios.

men est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae: sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae.

Ad quartum dicendum quod in daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in daemonibus, sed cum hac additione, *inquantum sunt res quaedam*. In rebus autem quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

ARTICULO 2

Utrum Deus sit ubique [a]

Si Dios está en todas partes

DIFICULTADES. Parece que Dios no está en todas partes.

1. Estar en todas partes significa estar en todos los lugares, y estar en todos los lugares no es propio de Dios, que no está en ninguno; pues, como

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique.

1. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco: nam

[a] Infra q.16 a.7 ad 2; q.52 a.2; *Sent.* 1 d.37 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 3,68; *Quodl.* 11 a.1.

incorporalia, ut dicit Boetius, in libro *De hebdomad.* [3], non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

2. Praeterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus, non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium, potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

3. Praeterea, quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illud. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi: non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Ier 23,24: *caelum et terram ego impleo.*

Respondeo dicendum quod, cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter: vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem: sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco inquantum replent locum: et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus: corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi: imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

dice Boecio, los seres incorpóreos no están en lugar. Luego Dios no está en todas partes.

2. Lo mismo se ha de decir del tiempo en relación con los seres sucesivos que del lugar en relación con los permanentes. Pero un elemento indivisible de la acción o del movimiento no puede estar en diversos tiempos. Luego tampoco un algo indivisible del género de lo permanente podrá estar en todos los lugares. El ser divino no es sucesivo, sino permanente. Luego Dios no puede estar en muchos lugares, y por ello no está en todas partes.

3. El ser que está totalmente en algún sitio no tiene ninguna parte fuera de él. Pues si Dios estuviere en algún sitio, estaría entero, ya que no tiene partes, y, por tanto, nada de El habría fuera de tal lugar. Luego Dios no está en todas partes.

POR OTRA PARTE, dice el profeta Jeremías: *Yo lleno el cielo y la tierra.*

RESPUESTA. Dado que el lugar es una cosa, el que un ser esté en un lugar puede entenderse de dos maneras: o como están las demás cosas, esto es, al modo como una cosa está en otra, de cualquier manera que sea, por ejemplo, como los accidentes de lugar están en un lugar, o bien que esté según el modo propio del lugar, como lo están los seres localizados. Pues de una y otra forma está Dios, de alguna manera, en todo lugar, que es estar en todas partes. Primero, porque lo mismo que está en todas las cosas dándoles el ser y el poder operativo, así también está en todo lugar dándole el ser y el poder locativo. Además, lo localizado ocupa un lugar porque lo llena, y Dios llena todos los lugares. Sin embargo, no los llena como los cuerpos, pues se dice que un cuerpo llena algún lugar por cuanto impide que haya otro cuerpo con él, y el estar Dios en un lugar no impide que haya allí otras cosas, sino que precisamente llena todos los lugares, porque está dando el ser a todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar.

[3] ML 64,1311.

SOLUCIONES. 1. Los seres incorpóreos no están en lugar por el contacto de su cantidad dimensiva, como lo están los cuerpos, sino por contacto de su poder operativo

2. Existen dos clases de indivisibles. Hay algo que es indivisible por ser límite de la cantidad continua, como el punto en los seres permanentes y el instante en los sucesivos. Pues lo indivisible de las cosas permanentes, debido a que tiene en ellas sitio fijo, ni puede estar en muchas partes del mismo lugar ni en muchos lugares a la vez, y, por motivo análogo, lo indivisible de la acción o del movimiento no puede estar en muchas partes del tiempo, porque está sujeto a un orden determinado en la sucesión del movimiento o de la acción. Pero hay otro indivisible que está fuera de todo género de cantidad continua, y en este sentido se llaman indivisibles las substancias incorpóreas, como Dios, el ángel y el alma, y tales indivisibles no están en la cantidad continua formando parte de ella, sino que están porque la tocan con su poder operativo. Por tanto, según que este poder se extienda a uno o a muchos, a lo pequeño o a lo grande, así estará en uno o en muchos lugares, en un lugar pequeño o en otro grande.

3. Un todo se entiende con relación a sus partes. Pero hay partes de dos clases: unas son partes esenciales, cual la forma y la materia, llamadas partes del compuesto, o el género y la diferencia, que son partes de la especie, y otras son partes cuantitativas, provenientes de la división de la cantidad. Pues bien, lo que está por entero en un lugar con totalidad cuantitativa no puede estar fuera de él, porque la cantidad localizada coincide exactamente con la cantidad del lugar, y por esto no habrá totalidad cuantitativa donde no haya totalidad del lugar. Pero la totalidad de la esencia no se adapta a la totalidad del lugar, por lo cual estar una cosa enteramente en otra no excluye que pueda estar también fuera de ella. Así vemos que sucede en las formas accidentales que de algún modo tienen cantidad. Lo blanco, por ejemplo, en el sentido de toda la esencia de la blancura, está en todos los puntos de una superficie blanca, porque tiene en cada uno de ellos toda su perfección específica; pero si, en cambio, se mira a la cantidad que accidentalmente posee, es indudable que no se halla toda en cada uno de los puntos de una superficie blanca. Ahora bien, en las substancias incorpóreas no hay más totalidad que la esencial, y no la cuantitativa, sea propia o accidental, y, por tanto, lo mismo que el alma está toda en cada parte del cuerpo, así Dios está por entero en todos y en cada uno de los seres.

Ad primum ergo dicendum quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora: sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, et momentum in successivis. Et huiusmodi indivisibile, in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui: et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed inquantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars: scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum: quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent: albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam et potentiam [a]

Si Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam.

1. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus: non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

2. Praeterea, hoc est esse praesentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et praesentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

3. Praeterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

DIFICULTADES. No parece acertada la división de los modos de estar Dios en las cosas cuando se dice que está en todas partes por esencia, presencia y potencia.

1. Lo que está por esencia en otro está en él esencialmente, y Dios no está esencialmente en las cosas, porque no forma parte de la esencia de cosa alguna. Luego no debe decirse que está en las cosas por esencia, presencia y potencia.

2. Estar presente en una cosa es no abandonarla. Pues esto es precisamente estar Dios por esencia en las cosas: no abandonar a ninguna. Luego lo mismo es estar Dios en todas las cosas por esencia que por presencia, y, por tanto, es una redundancia decir que está por esencia, presencia y potencia.

3. Si Dios es principio de todas las cosas por su poder, también lo es por su ciencia y voluntad. Luego si no se dice que está en las cosas por ciencia y voluntad, tampoco se debe decir que está por potencia.

[a] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2 et in expos. lit.

4. Además de la gracia, que es una perfección añadida a la substancia del ser, hay otras muchas perfecciones que también se le añaden. Si, pues, se dice que Dios está en algunos de modo especial por la gracia, debe haber también un modo especial de estar Dios en las cosas por cada una de las otras perfecciones.

POR OTRA PARTE, dice San Gregorio que *Dios está en las cosas de modo común por esencia, presencia y potencia, y de modo familiar está en algunos por la gracia.*

RESPUESTA. De dos maneras está Dios en algún ser. Una, como causa agente, y así está en todos los seres que creó. Otra, como el objeto de una operación está en el que la ejecuta, y esto es propio de las operaciones del alma, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce, y lo deseado en quien lo desea. Pues de este segundo modo está Dios especialmente en la criatura racional que le conoce y ama actual o habitualmente, y puesto que la criatura racional obtiene esto por la gracia, como más adelante veremos, se dice que esto es el modo como está en los santos por la gracia.

Lo referente a cómo está en las demás criaturas se puede entender considerando lo que sucede en las cosas humanas. Se dice que el rey está por potencia en todo su reino, aunque no esté por presencia. Se dice asimismo de alguien que está por presencia en todo lo que abarca su mirada, y de este modo cuanto hay en una habitación está presente al que, sin embargo, no está por substancia en cada una de sus partes. Finalmente, las cosas están por substancia o esencia en el lugar que ocupan.

4. Praeterea, sicut gratia est quaedam perfectio superaddita substantiae rei, ita multae sunt aliae perfectiones superadditae. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Cant. Cantic.[4], quod *Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia: tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.*

Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit (q.43 a.3), dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur.

[4] *Glossa ordin.* super Cant 5,7; cf. DE RUBEIS, *Dissertationes criticae* diss.31 c.1: MAGISTER., *Sent.* 1 d.37 c.1; GREGORIUM, *Moral.* 2 c.12: ML 75,565.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei[5], qui dixerunt divinae potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia: visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hoc ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt vero alii (q.22 a.2), qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant: ex quorum persona dicitur Iob 22,14: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hoc oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam.— Fuerunt vero alii (q.45 a.5), qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata: sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (a.1).

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum quasi sit de essentia earum: sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (a.1).

Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici praesens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (in c). Et ideo oportuit duos modos poni: scilicet per essentiam, et praesentiam.

Mas hubo quienes, como los maniqueos, enseñaron que, si bien las cosas espirituales e incorpóreas están bajo el poder de Dios, en cambio, las visibles y corpóreas están bajo la potestad del principio opuesto; y contra ellos se ha de decir que Dios está en todas las cosas por su poder.—Hubo otros que, no obstante confesar que todo está sujeto al poder de Dios, negaron, sin embargo, que la Providencia divina se ocupase de las cosas de este mundo, en cuyo nombre se dice en Job que Dios *se pasea por la bóveda del cielo y no atiende a nuestras cosas;* y contra ellos fue necesario decir que está en todo por presencia.—Hubo, además, quienes, si bien admitían la Providencia divina sobre todas las cosas, sostuvieron que no todas habían sido creadas inmediatamente por Dios, sino que El creó inmediatamente las superiores, y éstas a las demás; y contra éstos fue preciso decir que Dios está en todas las cosas por esencia.

Por consiguiente, Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser, conforme se ha dicho.

SOLUCIONES. 1. Dios está en todas las cosas por esencia, pero no la de las cosas, como formando parte de ella, sino por la suya; pues, según hemos visto, su substancia está en todo lo que existe como causa del ser que tiene.

2. Según hemos dicho, puede estar una cosa en presencia de alguien por tenerla al alcance de la mirada, y a la vez estar por substancia lejos de él; por lo cual fue preciso establecer dos modos de estar: por esencia y por presencia.

[5] Cf. AUGUST., *De haeres.* § 46: ML 42,35.

3. Pertenece al concepto de la ciencia y de la voluntad que lo sabido esté en el que lo sabe, y lo querido, en el que lo quiere; por lo cual, según la ciencia y la voluntad, más bien están las cosas en Dios que Dios en las cosas. En cambio, a la esencia del poder pertenece que sea principio de obrar en otro, y de aquí que el agente, por su poder operativo, dice orden y se aplica a algo exterior a él; y en este sentido puede el agente estar en otro por su poder.

4. Ninguna perfección añadida a la substancia, excepto la gracia, hace que esté Dios en alguno como objeto conocido y amado; por lo cual sólo la gracia crea un modo especial de estar Dios en las cosas. Hay, sin embargo, otro modo especial de estar Dios en el hombre: por unión; pero de él trataremos en su lugar.

Ad tertium dicendum quod de ratione scientiae et voluntatis est, quod scitum sit in sciente, et volitum in volente: unde secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiae est, quod sit principium agendi in aliud: unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori. Et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia: et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem: de quo modo suo loco (3 q.2) agetur.

ARTICULO 4

Utrum esse ubique sit proprium Dei [a]

Si estar en todas partes es propio de Dios

DIFICULTADES. Parece que estar en todas partes no pertenece exclusivamente a Dios.

1. Según el Filósofo, lo universal está en todas partes y siempre, y, asimismo, está en todas partes la materia prima, pues se halla en todos los cuerpos. Pero ninguna de estas cosas es Dios. Por consiguiente, estar en todas partes no es propio de Dios.

2. El número está en las cosas numeradas. Pero la totalidad del universo está formada con números, como dice el libro de la Sabiduría. Luego hay un número que está en todo el universo y, por ello, en todas partes.

3. El conjunto del universo forma un todo corporal perfecto, como dice el Filósofo. Pero el conjunto del universo está en todas partes, ya que fuera de él no hay lugar alguno. Por consiguiente, no es solamente Dios el que está en todas partes.

4. Si algún cuerpo fuese infinito, no habría lugar alguno fuera de él. Luego estaría en todas partes, y, por consiguiente, el estar en todas partes no sería lo propio de Dios.

5. Dice San Agustín que *el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.* Pero si en el mundo no hubiera más que un solo animal, su alma estaría en todas partes, y en este caso, estar en todas partes no sería lo propio de Dios.

6. Dice San Agustín en la carta a Volusiano que *donde el alma ve, allí siente; y donde siente, vive; y donde vive, existe.* Pero el alma ve en casi todas partes, porque sucesivamente ve hasta todo el cielo. Por consiguiente, está en todas partes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei.

1. Universale enim, secundum Philosophum [6], est ubique et semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex praemissis patet (q.3 a.5.8). Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Praeterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap 11,21. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo: et ita ubique.

3. Praeterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I *Caeli et mundi* [7]. Sed totum universum est ubique: quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Praeterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic, esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Praeterea, anima, ut dicit Augustinus, in VI *De Trin.* [8], est *tota in toto corpore, et tota in qualibet eius parte.* Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima eius esset ubique. Et sic, esse ubique non est proprium Dei.

6. Praeterea, ut Augustinus dicit in epistola ad Volusianum [9], *anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est.* Sed anima videt quasi ubique: quia successive videt etiam totum caelum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro *De Spiritu Sancto* [10]: *Quis audeat creaturam dicere Spiritum Sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?*

POR OTRA PARTE, dice San Ambrosio: *¿Quién osará llamar criatura al Espíritu Santo, que está en todo, en todas partes y siempre, lo cual ciertamente es propio de la divinidad?*

Respondeo dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique *primo,* quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique: quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique *per se* dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur conve-

RESPUESTA. Estar en todas partes primariamente y por sí es lo propio de Dios. Entendiendo por estar en todas partes *primariamente* estar según todo el ser. Por esto, aunque una cosa estuviese en todos lados, debido a que sus diversas partes ocupan los distintos lugares, no estaría en todas partes primariamente, ya que no corresponde primariamente a un ser lo que es propio de alguna de sus partes; por lo cual, si un hombre tiene los dientes blancos, la blancura no corresponde primariamente al hombre, sino a los dientes. Asimismo, un ser está en todas partes *por sí* cuando no está accidentalmente, quiero decir, como consecuencia de alguna hipótesis o suposición, pues en tal caso un grano de mijo podría estar

[a] Infra q.52 a.2; q.112 a.1; *Sent.* 1 d.37 q.2 a.2; q.3 a.2; *Cont. Gent.* 4,17; *De div. nom.* c.3 lect.1; *Quodl.* 11 a.1.

[6] *Poster.* I 31 n.1 (BK 87b33): S.TH., lect.42 n.5.6.

[7] C.1 n.4 (BK 268b8): S.TH., lect.2 n.11.

[8] C.6: ML 42,929.

[9] *Epist.* 137 c.2: ML 33,518.

[10] L.1 c.7: ML 16,723.

en todas partes, supuesto que no existiese más cuerpo que él. Por esto, la ubicuidad por sí conviene al ser que requiere estar en todas partes, cualquiera que sea la hipótesis que se haga.

Pues esto es lo que propiamente corresponde a Dios, ya que, por muchos que sean los lugares que se supongan, aunque fueran infinitamente más de los que hay, es forzoso que esté Dios en todos, porque nada puede existir si no es por El. Por consiguiente, corresponde, y es lo propio de Dios, estar primariamente y por sí en todas partes, ya que, sea cual fuere el número de los lugares, es preciso que esté en cada uno de ellos, y no una parte suya, sino según El es.

SOLUCIONES. 1. Lo universal y la materia prima están, sin duda, en todas partes, pero no con el mismo ser.

2. Puesto que el número es un accidente, no está en lugar por sí, sino accidentalmente. Además, tampoco está total, sino parcialmente en cada una de las cosas numeradas, y por esto no se sigue que esté primariamente y por sí en todas partes.

3. El cuerpo total del universo está en todas partes, pero no primariamente, porque no está por entero en cada uno de los lugares. Tampoco está por sí, pues en la hipótesis de que hubiese otros lugares, no estaría en ellos.

4. Efectivamente, si hubiese un cuerpo infinito, estaría en todos los lugares, pero mediante sus partes.

5. Si en el mundo no hubiese más que un solo animal, su alma estaría primariamente en todas partes, pero de modo accidental.

6. Lo de que el alma ve en alguna parte, se puede entender de dos maneras. De una, cuando el adverbio de lugar «alguna parte» determina el acto de ver por parte del objeto, y en este sentido es verdad que, mientras alguien mira al cielo, ve en el cielo; pero de aquí no se sigue que viva y esté en el cielo, porque vivir y ser no son actos que terminan en un objeto exterior. Otro

nit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium eius: quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens, in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. Et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo: quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se: quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum quod, si esset corpus infinitum, esset ubique; sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum quod, si esset unum solum animal, anima eius esset ubique primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum quod, cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est quod, dum caelum videt, in caelo videt: et eadem ratione in caelo sentit. Non tamen sequitur quod in caelo vivat vel

sit: quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit, secundum istum modum loquendi. Et ita non sequitur quod sit ubique.

sentido tiene cuando el adverbio determina el acto de ver en cuanto procede o emana del que ve; y en este sentido es también verdad, según nuestro modo de hablar, que donde el alma siente y ve, allí vive y existe; pero tampoco de aquí se deduce que esté en todas partes.

INTRODUCCION A LA CUESTION 9

DE LA INMUTABILIDAD DE DIOS

Después de la ubicuidad pasa Santo Tomás a estudiar la inmutabilidad y la eternidad. Son dos atributos divinos que guardan entre sí íntima relación, porque uno es consecuencia lógica e inmediata del otro. Sobre la inmutabilidad (q.9) se hacen las dos siguientes preguntas: 1.ª, si Dios es absolutamente inmutable (a.1); 2.ª, si la inmutabilidad omnímoda es una propiedad exclusiva del ser divino (a.2).

Los errores que se oponen a la inmutabilidad de Dios y, consiguientemente, a su eternidad, son el *panteísmo* y el *antropomorfismo.* El primero, al concebir a Dios como identificado con el mundo, le supone sujeto a los mismos cambios y mutaciones que experimentan las cosas del universo. El segundo admite en Dios el mismo vaivén de afectos y pasiones que se da en el corazón humano. Ya hemos visto que un error y otro han sido condenados por la Iglesia. (Cf. *Simplicidad y transcendencia* de Dios.)

I. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración» (Iac 1,17).

«Desde el principio fundaste la tierra, y obra de tus manos es el cielo».

«Pero éstos perecerán y tú permanecerás, mientras todo envejece como un vestido».

«Los mudarás como se muda un amito; pero tú siempre el mismo, y tus días no tienen fin» (Ps 102,26-28).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—La inmutabilidad de Dios ha sido expresamente enseñada en multitud de concilios, de los cuales bastará citar el Concilio IV de Letrán (D 428), el II de Lyón (D 463), el Florentino (D 703) y el Vaticano I (D 1782).

El concilio Vaticano I ha definido contra los panteístas: «Si alguno dijere que las cosas finitas, lo mismo corpóreas que espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la substancia divina, o que la esencia divina, por la manifestación y evolución de sí misma, se hace todas las cosas, o que, finalmente, Dios es el ser universal e indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas, distintas en géneros, especies e individuos, sea anatema» (D 1804).

II. La exposición teológica de Santo Tomás

El ser divino no admite ninguna mutación, ni substancial ni accidental; es, pues, absolutamente inmutable. Es ésta una verdad que se infiere fácilmente de otras varias ya anteriormente demostradas.

Ya hemos visto y demostrado que Dios es acto puro, ser simplicísimo e infinito en perfección. Pues bien, de cualquiera de estos conceptos se desprende fácil y lógicamente la omnímoda inmutabilidad de Dios.

Consideremos primeramente a Dios como acto puro. El acto puro excluye, por definición, toda potencia. Decir, pues, de Dios que es acto puro equivale a afirmar que en El no hay ni puede haber potencia alguna. Por el contrario, el ser mudable implica necesariamente potencia, pues es un ser que puede perder alguna de las perfecciones que actualmente posee o que puede adquirir alguna perfección de que de momento carece. En un caso como en otro, es preciso poner en el ser mudable potencia con respecto a una perfección o forma o acto. Sin esta potencia no cabe mutación ni cabe, por consiguiente, que un ser se diga mudable.

En Dios, por ser acto puro, no puede darse potencia alguna.

Luego Dios es absolutamente inmutable.

Dios es, además, absolutamente simple; en cambio, en todo ser mudable hay real composición de sujeto y forma, de potencia y acto. Luego Dios es absolutamente inmutable. No hay señal más cierta y segura de la real distinción entre dos cosas que su separación real. Esta separación real se da siempre que se verifica un cambio, una mutación. En efecto: en todo cambio o mutación hay un sujeto que pierde o adquiere una perfección o forma. Cuando se pierde una forma, ésta se separa realmente del sujeto en que hasta entonces había existido, como el calor del agua; si la forma se adquiere para un sujeto, esto supone que este sujeto había estado hasta este momento realmente privado o separado de la forma. Esta separación real supone real distinción, y, por tanto, real composición, en todo ser mudable, de sujeto y forma, o sea de potencia y acto. No pudiendo en Dios darse real composición, es fuerza concluir que el ser divino es absolutamente inmutable.

A la mismísima conclusión nos lleva la consideración de Dios como ser infinito en toda perfección. El ser infinito no puede carecer de ninguna perfección; en cualquier momento en que estuviera privado de alguna perfección dejaría de ser infinito. Pues bien, el ser mudable lo es porque, o bien puede perder alguna perfección, o bien puede adquirirla. Si el ser infinito perdiera alguna perfección, dejaría *ipso facto* de ser infinito, y si la adquiriera de nuevo, sería esto señal inequívoca de que hasta el momento de la adquisición no era infinito en perfección.

Todo esto indica que el ser infinito está absolutamente reñido con toda mutación. Concluyamos, pues, que Dios es absolutamente inmutable.

Esta inmutabilidad omnímoda es algo privativo de Dios, puesto caso que en todo ser creado tienen cabida, en mayor o menor escala, la mutación y el cambio.

Los seres creados materiales, compuestos de materia y forma, son mudables, lo mismo en el orden substancial que en el accidental.

Son intrínsecamente mudables en el orden substancial en cuanto que la materia es separable de la forma por la corrupción, y lo son también en el orden accidental porque la substancia corpórea compuesta puede recibir o perder múltiples formas accidentales. Los seres creados inmateriales, o sea las formas separadas y subsistentes, los ángeles, son intrínsecamente inmutables en el orden substancial, porque sus formas son, por definición, principios de ser, y, por lo tanto, naturalmente inmutables e inmortales. Pero admiten cambio y mutación en el orden accidental, en los pensamientos, en los afectos y en las operaciones virtualmente transeúntes.

A pesar de tener esta inmutabilidad intrínseca, todos son extrínsecamente mudables por el poder de Dios, que, como los sacó de la nada al ser, igualmente los puede volver del ser a la nada.

CUESTION 9

(In duos articulos divisa)

De Dei immutabilitate

De la inmutabilidad de Dios

Requiere el buen método que tratemos ahora de la inmutabilidad de Dios y la eternidad divina, que es consecuencia de la inmutabilidad.

Acerca de la inmutabilidad se han de averiguar dos cosas.

Primera: si Dios es absolutamente inmutable.

Segunda: si ser inmutable es lo propio de Dios.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo.

Primo: utrum Deus sit omnino immutabilis.

Secundo: utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit omnino immutabilis [a]

Si Dios es absolutamente inmutable

DIFICULTADES. Parece que Dios no es absolutamente inmutable.

1. Lo que se mueve a sí mismo sufre alguna mutación. Pero dice San Agustín que *el Espíritu Creador se mueve, aunque no a través del tiempo ni del lugar.* Por tanto, Dios de alguna manera es mudable.

2. En la Sagrada Escritura se dice de la sabiduría que *supera en movilidad a todos los móviles.* Pues Dios es la misma sabiduría. Por consiguiente, es móvil.

3. Acercarse y alejarse presuponen movimiento, y la Escritura atribuye estas cosas a Dios, pues dice Santiago: *Acercaos a Dios y Él se acercará a vosotros.* Luego Dios es mudable.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis.

1. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus, VIII *Super Genesim ad litteram* [1]: *Spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum.* Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Praeterea, Sap 7,24 dicitur de sapientia quod est *mobilior omnibus mobilibus.* Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Praeterea, appropinquari et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Iac 4,8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.3 a.1; *In Boet. «De Trin.»* q.5 a.4 ad 2; *Cont. Gent.* 1,13.14; 2,25; *De pot.* q.8 a.1 ad 9; *Compend. Theol.* c.4.

[1] C.20: ML 34,388.

Sed contra est quod dicitur Mal 3,6: *Ego Deus, et non mutor.*

POR OTRA PARTE, dice Malaquías: *Yo soy Dios, y no me mudo.*

Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus (q.2 a.3): et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu (q.3 a.1). Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (q.3 a.7) quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse (q.7 a.1), non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo

RESPUESTA. Por lo dicho hasta aquí se comprende que Dios es absolutamente inmutable. En primer lugar hemos visto que existe un primer ser, a quien llamamos Dios, y que este ser primero necesariamente ha de ser acto puro sin mezcla de potencialidad alguna, ya que la potencia es naturalmente posterior al acto. Pero como todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia, síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación.

Además, en todo lo que se mueve o cambia hay algo que permanece y algo que pasa; v.gr., en lo que de blanco pasa a ser negro permanece la sustancia; y, por consiguiente, en todo cuanto se mueve hay alguna composición. Pero hemos visto que en Dios no hay composición alguna, sino que es absolutamente simple, por lo cual no hay duda que no está sujeto a mutación.

En tercer lugar, lo que se mueve consigue algo mediante el movimiento y llega a tener lo que antes no tenía. Pero como Dios es infinito, y en cuanto tal encierra en sí la plenitud de toda perfección, no puede adquirir cosa alguna, ni extenderse a cosas a que antes no alcanzaba, por lo cual no hay modo de atribuirle movimiento alguno.—Fundados en esto, y como forzados por esta

verdad, enseñaron algunos filósofos antiguos que el primer principio es inmóvil.

SOLUCIONES. 1. San Agustín emplea en este pasaje la terminología de Platón, que, por llamar movimiento a toda operación, decía que el primer motor se mueve a sí mismo, ya que en este sentido los actos de entender, querer y amar son verdaderos movimientos; y como, en efecto, Dios se entiende y ama a sí mismo, dedujeron que se mueve a sí mismo, pero en el sentido platónico, y no en el sentido de que el movimiento y el cambio son actos de lo que está en potencia, que es como lo entendemos nosotros.

2. De la movilidad de la sabiduría se habla en sentido metafórico, por cuanto difunde su semejanza hasta los últimos límites de lo creado, pues nada podría existir si no procede, a título de reproducción, de la sabiduría divina como de principio eficiente y formal, a la manera como procede el artefacto de la ciencia del artífice. Y como la semejanza de la sabiduría divina desciende gradualmente desde los seres supremos, que la participan en mayor grado, hasta los ínfimos, que la participan poco, decimos que hay una especie de progresión y movimiento de la sabiduría de Dios en las cosas, lo mismo que decimos que el sol baja hasta la tierra, porque sus rayos llegan hasta ella, y en este sentido habla Dionisio cuando dice que *todo proceso de la sabiduría divina llega a nosotros movido por el Padre de las luces.*

3. La Escritura aplica a Dios esas expresiones en sentido metafórico. A la manera como decimos que el sol entra o sale de una casa cuando sus rayos penetran o no en ella, así se dice también que Dios se acerca o se aleja de nosotros cuando recibimos o nos sustraemos al influjo de su bondad.

modo sibi competit motus.—Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile[2].

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motus; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum: non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res: sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis eius usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, cap.1 *Cael. hier.*[3] dicens *quod omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a Patre luminum moto.*

Ad tertium dicendum quod huiusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, inquantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

[2] Cf. ARISTOT., *Phys.* 1 c.2 n.1 (BK 184b16).
[3] § 1: MG 3,120.

ARTICULO 2

Utrum esse immutabile sit Dei proprium[a]

Si ser inmutable es propio de Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei.

1. Dicit enim Philosophus, in II *Metaphys.*[4], quod materia est in omni eo quod movetur. Sed substantiae quaedam creatae, sicut angeli et animae, non habent materiam, ut quibusdam videtur (q.50 a.2). Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem: quod ergo iam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quaedam creaturae iam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquae creaturae sunt immobiles.

3. Praeterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formae sunt invariabiles: dicitur enim in libro *Sex principiorum*[5], quod *forma est simplici et invariabili essentia consistens.* Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *De natura boni*[6]: *solus Deus immutabilis est; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.*

Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis: omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest ali-

DIFICULTADES. Parece que ser inmutable no es propio de Dios.

1. Dice el Filósofo que en todo lo que se mueve hay materia. Pero hay criaturas, como los ángeles y las almas, que, en opinión de algunos, no tienen materia. Luego la inmutabilidad no es exclusivamente de Dios.

2. Todo lo que se mueve, se mueve por algún fin, y, por consiguiente, alcanzado el fin último, ya no se moverá. Pero hay criaturas, como los bienaventurados, que ya consiguieron su último fin. Luego hay criaturas inmóviles.

3. Todo lo mudable es variable. Pero las formas son invariables, y así, en el libro *Sex Principiorum* se dice que *la forma consiste en una esencia simple e invariable.* Luego no es a Dios solamente a quien compete la invariabilidad.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Sólo Dios es inmutable, y, en cambio, las cosas que hace, como proceden de la nada, son mudables.*

RESPUESTA. Sólo Dios es inmutable en absoluto, y, en cambio, todas las criaturas son de alguna manera mudables. Para entenderlo, adviértase que de dos maneras puede ser mudable una cosa:

[a] Infra, q.10 a.3; q.65 a.1 ad 1; 3 q.57 a.1 ad 1; *Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; d.19 q.5 a.3; 2 d.7 q.1 a.1; *Quodl.* 10 q.2; *De malo* q.16 a.2 ad 6.
[4] DID., 1 *a* c.2 n.12 (BK 994b26): S.TH., lect.4 n.328.
[5] GILBERTUS PORRETANUS, c.1: ML 188,1257.
[6] C.1: ML 42,551.

o en virtud de una capacidad de variación que haya en ella o en virtud de algún poder que reside en otro. Antes de ser producidas las criaturas, no tenían posibilidad de existir en virtud de un poder creado, pues nada creado es eterno, sino sólo en virtud del poder divino, ya que sólo Dios podía conferirles el ser. Pero, si el dar el ser a las cosas depende de la voluntad de Dios, de ella depende también su conservación en el ser; pues conservarlas no es más que estar dándoles constantemente el ser, por lo cual, si Dios retirase su influjo, todas se reducirían a la nada, como dice San Agustín. Por tanto, así como dependió del poder del Creador que las cosas, antes de que existiesen, vinieran a la existencia, de él depende también que dejen de existir ahora que ya existen; y, por consiguiente, todas las cosas son mudables en virtud del poder de otro, esto es, de Dios, pues El pudo hacerlas salir de la nada al ser y puede reducirlas del ser a la nada.

Si, en cambio, hablamos de inmutabilidad por razón de aptitudes o capacidades de las mismas cosas, también son mudables de alguna manera todas las criaturas. En efecto, hay en las criaturas una doble potencialidad: la activa y la pasiva, entendiendo por potencia pasiva la capacidad que tiene una cosa para alcanzar su perfección, bien sea la perfección del ser o la del fin. Si consideramos la mutabilidad de las cosas por su potencia para el ser, no todas las criaturas son mudables, sino sólo aquellas que en su ser encierran un elemento potencial compatible con su no-ser. Por esto, los cuerpos inferiores son mudables, lo mismo en cuanto a su ser substancial, pues su materia es compatible con la privación de la forma substancial que tienen, que en cuanto a su ser accidental, con tal que la existencia del sujeto tolere la privación de aquel accidente, como, v.gr., el sujeto *hombre* tolera ser *no-*

quid dici dupliciter: uno modo, per potentiam quae in ipso est: alio modo per potentiam quae in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum: sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando, unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV *Super Gen. ad litt.*[7] Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas: sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum: et quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum privationem acci-

[7] C.12: ML 34,305.

dentis; sicut hoc subiectum, *homo,* compatitur secum *non album,* et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto: unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra.—In corporibus vero caelestibus, materia non compatitur secum privationem formae, quia forma perficit totam potentialitatem materiae: et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subiectum compatitur secum privationem huius loci vel illius.—Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus: quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.*[8], quod *substantiae intellectuales creatae mundae sunt a generatione et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales.* Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem: et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit[9]. Alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra (q.8 a.2) dictum est.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secun-

blanco, y, por tanto, puede cambiar de blanco a no-blanco. Pero si el accidente es de los que brotan de los principios esenciales, su ausencia sería incompatible con la conservación del sujeto, y, por tanto, éste no puede cambiar con respecto a tal accidente; así, la nieve, por ejemplo, no puede tornarse negra.—Ahora bien, la materia de los cuerpos celestes [17] no sufre la privación de su forma, porque en ellos la forma actualiza toda la potencialidad de la materia, y por esto no pueden sufrir mutación en cuanto a su ser substancial, pero sí en cuanto al ser local, pues la permanencia del sujeto es compatible con la privación de este o aquel lugar.—Respecto a las substancias incorpóreas debido a que son formas subsistentes, y no obstante que tengan con su propio ser la misma relación que la potencia con el acto, no son compatibles con la privación del acto de ser, porque de tal modo va unido el ser a la forma, que nada se destruye o cesa de ser más que perdiendo su forma; y como en la forma no hay potencia para el no ser, síguese que estas substancias son inmutables e invariables en cuanto al ser. Y esto es lo que enseña Dionisio, quien dice que *las substancias intelectuales creadas están exentas de generación y corrupción lo mismo que las incorpóreas e inmateriales.* Pero aún les quedan dos clases de mutabilidad. Una, debida a que están en potencia para conseguir su fin, y por esto son mudables en cuanto a la elección entre el bien y el mal, como advierte el Damasceno. Otra, en cuanto al lugar, ya que pueden extender su poder limitado a lugares a que antes no alcanzaban, cosa que no se puede decir de Dios, que llena por su infinidad todos los lugares, como queda dicho.

Por consiguiente, toda criatura es mudable: o en cuanto a su ser substancial, como los cuerpos corruptibles, o sólo en cuanto a su ser local, como los cuer-

[8] § 1: MG 3,693: S.TH., lect.1.

[9] *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,868.

pos celestes, o bien en cuanto al orden que dice a su fin y a la aplicación de su poder operativo a diversas cosas, como los ángeles. Son, además, mudables en general con respecto al Creador, en cuyo poder está el ser y el no ser de todas sin excepción. Pero como no es posible que Dios se mude de ninguna de estas maneras, lo propio de El es ser inmutable.

SOLUCIONES. 1. La objeción se refiere a las cosas mudables en cuanto a su ser substancial o accidental, y de tales cambios han tratado los filósofos.

2. Los ángeles buenos tienen, además de la inmutabilidad en el ser, que les corresponde por naturaleza, la inmutabilidad en la elección, recibida del poder divino; pero conservan la mutabilidad en cuanto al lugar.

3. Se dice que las formas son invariables, porque no pueden ser sujeto de variación, y, sin embargo, están sujetas a variación en cuanto el sujeto varía en virtud de ellas; por donde se ve que, según lo que sean, así varían, pues no son seres porque sean ellas el sujeto que existe, sino porque, debido a ellas, es cosa el sujeto en que están.

dum esse locale tantum, sicut corpora caelestia; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis. Et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam Creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale: de tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum quod angeli boni, supra immutabilitatem essendi, quae competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute: tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis: subiiciuntur tamen variationi inquantum subiectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sint subiectum essendi, sed quia eis aliquid est.

INTRODUCCION A LA CUESTION 10

DE LA ETERNIDAD DE DIOS

Acerca de la eternidad (q.10) considera tres puntos: *a*) la eternidad de Dios (a.1-3); *b*) comparación entre el tiempo y la eternidad (a.4); *c*) la eviternidad (a.5-6).

Como se ve, el Angélico Doctor, después de haber expuesto la eternidad de Dios, se detiene a examinar las otras dos medidas de duración, que son participaciones de la misma eternidad más o menos imperfectas.

Analiza primero la noción de tiempo y luego la de eviternidad; porque ésta es un término medio entre la eternidad y el tiempo, y, por lo mismo, participa de una y otra. Por eso su estudio supone conocidas las otras dos medidas, *superior* e *inferior*.

En lo que toca a la eternidad de Dios, después de haber expuesto el concepto de eternidad en general (a.2), formula las dos preguntas de siempre: si Dios es eterno (a.2) y si el ser eterno es privativo de Dios (a.3). Por lo que respecta a la eviternidad, sólo examina dos puntos: cuál es la diferencia esencial entre la eviternidad, de una parte, y el tiempo y la eternidad, de otra (a.5); si el evo es uno o son varios (a.6).

I. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Antes que los montes fuesen y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres Tú, desde la eternidad hasta la eternidad» (Ps 90,2).

«Los mudarás como se muda un amito, pero tú siempre el mismo, y tus días no tendrán fin» (Ps 102,28).

«El (Dios) ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad: nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie» (Eccl 41,21-22).

«Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso» (Apoc 1,8).

«Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (1 Tim 1,17).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—Se encuentra claramente enseñada en el IV Concilio de Letrán (D 428), en el II de Lyón (D 703) y en el Vaticano I (D 1782).

II. La exposición teológica de Santo Tomás

a) *Sólo Dios es eterno.*—La duración de un ser absolutamente inmutable ha de ser, por necesidad, simultánea e infinita.

Ha de ser uniforme y sin variación, porque ésta no puede tener lugar en un ser absolutamente inmutable.

Ha de ser también simultánea, sin sucesión, porque la sucesión supone variación y se funda en ella. Efectivamente, la sucesión supone una cosa que viene después de otra, una manera de ser o estar que reemplaza a otra manera de estar o de ser.

Ha de ser, finalmente, infinita, porque es duración de un ser que no tiene, ni puede tener, principio ni fin. Una duración infinita, uniforme y simultánea es la eternidad. Luego Dios es eterno (a.1-2).

Y nada, fuera de Dios, puede ser eterno, porque—como ya hemos visto—todo ser creado lleva en su seno la posibilidad de la mutación y del cambio (a.3).

b) *Eternidad, tiempo y evo.*—La eternidad, el tiempo y el evo convienen en ser duración en el ser. La duración del ser ha de ser exactamente proporcionada al ser que dura. Habrá, pues, tantos géneros de duraciones cuantos sean los géneros de seres que duran, y cada uno de los géneros de duración tendrá aquellas notas propias y peculiares que entraña el género de ser a que corresponde.

Ahora bien, hay tres géneros diversos de seres. En la cima de todos los seres se encuentra el ser divino, que es absolutamente inmutable, lo mismo en el orden substancial que en el accidental. La duración de este ser es infinita, uniforme y simultánea: es la *eternidad.*

En el ínfimo peldaño de la escala de los seres están las substancias corpóreas, compuestas de materia y forma, las cuales son enteramente mudables en el orden substancial (corrupción, generación) y en el orden accidental (movimiento local, alteración, aumento). Su duración es esencialmente multiforme y sucesiva: es el *tiempo.*

Ocupan un lugar medio en la escala de los seres las substancias inmateriales, o ángeles, los cuales son inmutables en el orden substancial (substancias incorruptibles e inmortales), pero mudables en el accidental (pensamiento, afecto, operación). Su duración propia es uniforme y simultánea, aunque acompañada de variación en el orden accidental del mismo ser: es *eviternidad o el evo.*

Según esto, la diferencia esencial entre las tres duraciones está en que la eternidad es una duración totalmente uniforme y simultánea; la eviternidad es en sí misma uniforme y simultánea, pero acompañada de otra duración multiforme y sucesiva en el orden accidental del mismo ser, y el tiempo es una duración en sí misma esencialmente multiforme y sucesiva.

Que la eviternidad o el tiempo tengan o dejen de tener principio o término en la duración es una diferencia accidental, cuyo defecto o negación no influye en la distinción esencial de estas tres duraciones. En efecto: aun suponiendo que la eviternidad y el tiempo fueran duraciones infinitas, sin principio ni fin, se distinguirían esencialmente de la eternidad y entre sí (a.4-5).

CUESTION 10

(In sex articulos divisa)

De Dei aeternitate

De la eternidad de Dios

Deinde quaeritur de aeternitate. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: quid sit aeternitas.
Secundo: utrum Deus sit aeternus.
Tertio: utrum esse aeternum sit proprium Dei.
Quarto: utrum aeternitas differat a tempore.
Quinto: de differentia aevi et temporis.
Sexto: utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas.

Debemos tratar ahora de la eternidad, y en esta materia se han de esclarecer seis puntos.
Primero: qué cosa sea la eternidad.
Segundo: si Dios es eterno.
Tercero: si ser eterno es propio de Dios.
Cuarto: si la eternidad difiere del tiempo.
Quinto: de la diferencia entre el evo y el tiempo.
Sexto: si no hay más que un evo, como hay un solo tiempo y una sola eternidad.

ARTICULO 1

Utrum convenienter definiatur aeternitas, quod est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio [a]

Si está bien definida la eternidad diciendo que es la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio aeternitatis, quam Boetius ponit V *De consolatione* [1], dicens quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

1. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia: quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni *interminabile.*

2. Praeterea, aeternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis *vita,* sed magis *esse.*

DIFICULTADES. No parece aceptable la definición de eternidad que trae Boecio, al decir que eternidad es *la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable.*

1. Porque interminable es término negativo, y la negación, que sólo entra en el concepto de los seres deficientes, no es aplicable a la eternidad. Por tanto, en su definición no debe figurar la palabra *interminable.*

2. Eternidad significa una determinada duración. La duración más afecta al ser que a la vida, y, por tanto, en la definición de eternidad, en lugar del término *vida,* debió ponerse el de *ser.*

a *Sent.* 1 d.8 q.2 a.1; *De causis* lect.2.
1 Prosa 6: ML 63,858.

3. Se llama todo a lo que tiene partes, cosa que no compete a la eternidad, porque es simple. Luego es impropia la palabra *todo*.

4. Ni muchos días ni muchos tiempos pueden existir simultáneamente. Pero en la Escritura se habla en plural de días y de tiempos de la eternidad, y así, en Miqueas se dice: *Su origen se remonta al principio, a los días de la eternidad;* y en la Epístola a los Romanos: *Según la revelación del misterio, callado desde los tiempos de la eternidad.* Por tanto, la eternidad no existe *toda a la vez.*

5. Todo es lo mismo que perfecto. Si, pues, la eternidad es *toda,* fue superfluo añadir *perfecta.*

6. La posesión nada tiene que ver con la duración. Si, pues, la eternidad es una cierta duración, síguese que no es *posesión.*

RESPUESTA. Sin embargo, como nosotros, para conocer lo simple, necesitamos partir de lo compuesto, así también al concepto de eternidad llegamos por el de tiempo, que no es otra cosa que *el número del movimiento según el antes y el después.* En efecto, como en todo movimiento hay sucesión y una de sus partes viene después de otra, por el hecho de contar el antes y el después del movimiento, adquirimos la noción del tiempo, que no es más que lo anterior y posterior en el movimiento, y, en cambio, no es posible distinguir un antes y un después en lo que no tiene movimiento y permanece siempre en el mismo ser. Por consiguiente, así como el concepto de tiempo consiste en enumerar el antes y el después del movimiento, el de eternidad proviene de concebir la uniformidad de lo que en absoluto está exento de movimiento.

Además, el tiempo sólo mide lo que en el tiempo tiene principio y fin, como dice Aristóteles en la *Física,* porque en todo lo que se mueve hay que tomar algún principio y algún fin, y, en cambio, en lo totalmente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin.

Por consiguiente, formamos concepto de la eternidad por dos cosas: Primera, porque lo eterno es *interminable,* esto es, no tiene principio ni fin (pues el *término* afecta a ambos extremos). Segunda, porque en la eternidad no hay sucesión, ya que toda ella existe a la vez.

SOLUCIONES. 1. Lo simple se acostumbra a definir en forma negativa, y así, por ejemplo, decimos que punto es «lo que no tiene partes», pero no porque la negación forme parte de su esencia, sino porque nuestro entendimiento, que ante todo entiende lo compuesto, no puede llegar al conocimiento de lo simple más que eliminando la composición.

2. Lo que en verdad es eterno, no solamente tiene ser, sino también vida; y el vivir, de algún modo, se extiende a la operación, cosa que no sucede al ser. Por tanto, la amplitud o prolongamiento de la duración más bien parece que se ha de tomar de la operación que del ser, y sin duda por esto se define el tiempo como número del movimiento.

3. Se llama *toda* a la eternidad, no porque tenga partes, sino porque nada le falta.

4. Lo mismo que la Escritura aplica metafóricamente a Dios, que es incorpóreo, nombres de seres corporales, así también aplica nombres temporales sucesivos a la eternidad, que existe toda a la vez.

5. Dos cosas hay que distinguir en el tiempo: el tiempo mismo, que es sucesivo, y el *ahora* del tiempo, que es imperfecto. Pues bien, para eliminar el tiempo, se dice que es *toda a la vez,* y para excluir el ahora del tiempo, que es *perfecta.*

6. Se posee aquello que se tiene de modo seguro y estable, y por esto, para

3. Praeterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem aeternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota.*

4. Praeterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in aeternitate pluraliter dicuntur dies et tempora: dicitur enim Micheae 5,2: *egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis;* et ad Rom 16,25: *secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti.* Ergo aeternitas non est *tota simul.*

5. Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit *tota,* superflue additur quod sit *perfecta.*

6. Praeterea, possessio ad durationem non pertinet. Aeternitas autem quaedam duratio est. Ergo aeternitas non est *possessio.*

Respondeo dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam *numerus motus secundum prius et posterius.* Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis.

Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV *Physic*[2]: et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut *terminus* ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est *cuius pars non est.* Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum: sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens: et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse: unde et tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur *tota,* non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, tota simul existens, nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et *nunc* temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo *tota simul,* ad removendum tempus: et *perfecta,* ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum quod illud quod possidetur, firmiter et

[2] C.12 n.13 (BK 221b28): S.TH., lect.20 n.6.

designar la inmutabilidad e indeficiencia de la eternidad empleó Boecio el término de *posesión*.

quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine *possessionis*.

ARTICULO 2

Utrum Deus sit aeternus [a]

Si Dios es eterno

DIFICULTADES. Parece que Dios no es eterno.

1. Porque nada producido se puede atribuir a Dios, y la eternidad es producida, pues dice Boecio que *el ahora que fluye hace el tiempo, y el ahora permanente hace a la eternidad*, y San Agustín dice que *Dios es autor de la eternidad*. Por tanto, Dios no es eterno.

2. No se mide por la eternidad lo que existía antes y sigue existiendo después de ella. Pues Dios existía antes de la eternidad, como se lee en el libro *De causis*, y también después, ya que en el Exodo se dice que *el Señor reinará por toda la eternidad y más allá*. Luego ser eterno no conviene a Dios.

3. La eternidad es una determinada medida. Mas, como a Dios no le compete ser medido, síguese que tampoco le conviene ser eterno.

4. En la eternidad no hay presente, pasado ni futuro, ya que, como hemos dicho, existe toda a la vez. Pero la Escritura aplica a Dios verbos de tiempo presente, pasado y futuro. Por consiguiente, Dios no es eterno.

POR OTRA PARTE, dice San Atanasio: *Eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo.*

RESPUESTA. Según hemos visto, el concepto de eternidad se deriva del de

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit aeternus.

1. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed aeternitas est aliquid factum: dicit enim Boetius [3] quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem;* et Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium quaest.* [4] quod *Deus est auctor aeternitatis*. Ergo Deus non est aeternus.

2. Praeterea, quod est ante aeternitatem et post aeternitatem, non mensuratur aeternitate. Sed Deus est ante aeternitatem, ut dicitur in libro *De causis* [5]: et post aeternitatem; dicitur enim Ex 15, 18, quod *Dominus regnabit in aeternum et ultra*. Ergo esse aeternum non convenit Deo.

3. Praeterea, aeternitas mensura quaedam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse aeternum.

4. Praeterea, in aeternitate non est praesens, praeteritum vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est (a.1). Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti vel futuri. Ergo Deus non est aeternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius [6]: *Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus.*

Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur im-

[a] *Sent.* 1 d.19 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1,15; *De pot.* q.3 a.17 ad 23; *Compend. Theol.* c.5.8.

[3] *De Trin.* c.4: ML 64,1253.

[4] Q.23: ML 40,16.

[5] § 2: S.TH., lect.2.

[6] In symbolo *Quicumque:* MG 28,1581.

mutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis (a.1) patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas: cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme: unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.

Ad primum ergo dicendum quod *nunc stans* dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, inquantum apprehendimus nunc stans.—Quod autem dicit Augustinus, quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata; eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio *ad secundum*. Nam Deus dicitur esse ante aeternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quod *intelligentia parificatur aeternitati*.—Quod autem dicitur in Exodo, *Dominus regnabit in aeternum et ultra*, sciendum quod aeternum accipitur ibi pro *saeculo*, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra aeternum, quia durat ultra quodcumque saeculum, idest ultra quamcumque durationem datam: nihil est enim aliud saeculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in libro I *De caelo* [7].—Vel dicitur etiam ultra aeternum regnare, quia, si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus caeli secundum quosdam philosophos), tamen Deus ultra regnat, inquantum eius regnum est totum simul.

inmutabilidad—como el de tiempo del de movimiento—, y puesto que Dios es lo más inmutable, a El compete ser eterno en grado máximo. Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; y, en cambio, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguna es su ser. Pero Dios es su ser uniforme, por lo cual, lo mismo que es su esencia, es también su eternidad.

SOLUCIONES. 1. Al *ahora permanente* se le llama productor de la eternidad por exigencia de nuestro modo de conocer, pues lo mismo que nuestra noción del tiempo está causada por la percepción del fluir del ahora, la de eternidad lo está por la idea del ahora permanente.—El texto de San Agustín, *Dios es autor de la eternidad*, se entiende de una eternidad participada, pues Dios comunicó a algunos su eternidad, al modo como les comunicó su inmutabilidad.

2. De aquí se deduce también la respuesta a lo segundo; pues, al decir que Dios existe antes de la eternidad, se trata de la eternidad participada en las criaturas inmateriales, y por esto se lee allí mismo que *el ser intelectual se equipara a la eternidad*.—Respecto al texto del Exodo, *el Señor reinará por toda la eternidad y más*, adviértase que allí la palabra eternidad equivale a siglo, como dice otra versión. Se dice, pues, que reinará más allá de la eternidad, porque su reino se extiende más que cualquier siglo, esto es, más que cualquiera duración determinada; pues siglo no es más que el período de duración de una cosa cualquiera, como dice Aristóteles.—Es también correcto decir que Dios reinará más allá de la eternidad, porque, aun en la hipótesis de que alguna otra cosa haya existido y existiese para siempre (como, en opinión de algunos filósofos, el movimiento del cielo), Dios, sin embargo, reinaría más allá, por cuanto su reino existe todo a la vez.

[7] C.9 n.10 (BK 279a23): S.TH., lect.21 n.9.

3. La eternidad no es otra cosa que el mismo Dios. Por consiguiente, no se dice de El que sea eterno como si de algún modo fuese medido, pues el concepto de medida solamente interviene aquí debido a nuestro modo de conocer.

4. Si a Dios se aplican verbos en distintos tiempos, es porque la eternidad incluye todos los tiempos, y no porque Dios sufra mudanzas de presente, de pasado o de futuro.

Ad tertium dicendum quod aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus: sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius aeternitas omnia tempora includit: non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum.

ARTICULO 3

Utrum esse aeternum sit proprium Dei [a]

Si ser eterno es propio de Dios

DIFICULTADES. Parece que ser eterno no es propio solamente de Dios.

1. Porque en el profeta Daniel se dice que *los que instruyen a la muchedumbre en la justicia serán como estrellas en perpetuas eternidades.* Pero como no habría muchas eternidades si únicamente Dios fuese eterno, síguese que no sólo Dios es eterno.

2. En el Evangelio se lee: *Id, malditos, al fuego eterno.* Luego no sólo Dios es eterno.

3. Todo lo que es necesario es eterno, y cosas necesarias hay muchas; v.gr., todos los principios de demostración y todas las proposiciones demostrativas. Por consiguiente, no es Dios lo único eterno.

POR OTRA PARTE, dice San Jerónimo: *Dios es el único que no tiene principio.* Pues si lo que tiene principio no es eterno, síguese que sólo Dios es eterno.

RESPUESTA. Unicamente en Dios hay eternidad en sentido propio y riguroso, porque, conforme hemos visto, la eter-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse aeternum non sit soli Deo proprium.

1. Dicitur enim Danielis 12,3, quod *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Non autem essent plures aeternitates, si solus Deus esset aeternus. Non igitur solus Deus est aeternus.

2. Praeterea, Mt 25,41, dicitur: *Ite, maledicti, in ignem aeternum.* Non igitur solus Deus est aeternus.

3. Praeterea, omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativae. Ergo non solus Deus est aeternus.

Sed contra est quod dicit Hieronymus, ad Marcellam [8]: *Deus solus est qui exordium non habet.* Quidquid autem exordium habet, non est aeternum. Solus ergo Deus est aeternus.

Respondeo dicendum quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia aeternitas immu-

[a] *Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª3; *De div. nom.* c.10 lect.3; *Quodl.* 10 q.2; *De causis* lect.2.

[8] *Ad Damasum* epist.15: ML 22,357

nidad sigue a la inmutabilidad, y sólo Dios es absolutamente inmutable, según hemos demostrado.—Sin embargo, en la medida en que los seres obtienen de Dios la inmutabilidad, así participan de su eternidad.

Hay seres que obtienen de Dios la inmutabilidad, en cuanto al hecho de que nunca dejarán de existir, y en este sentido dice de la tierra el Eclesiástico que *permanece eternamente.* Otros hay que, por su mucha duración, son calificados en la Escritura de eternos, aunque sean corruptibles; y así, en un salmo se habla de *montes eternos,* y en el Deuteronomio, *de los collados eternos.* Hay otros que participan en mayor grado del concepto de eternidad, pues son inmutables en cuanto al ser y, además, en cuanto a la operación, como sucede a los ángeles y bienaventurados, que gozan del Verbo, ya que en cuanto a la visión del Verbo no hay en los santos *pensamientos volubles,* como dice San Agustín; y por esto se dice de los que ven a Dios que tienen la vida eterna, según aquello del evangelista San Juan: *Esta es la vida eterna: que te conozcan,* etc.

SOLUCIONES. 1. Respondo, pues, a la primera dificultad que se habla de muchas eternidades, porque son muchos los que por la contemplación de Dios participan de la eternidad.

2. Se llama eterno el fuego del infierno por la sola razón de que no acaba nunca. No obstante lo cual, hay cambios en las penas de los condenados, pues, como se dice en el libro de Job, *de un calor intolerable pasarán a aguas de nieve,* por lo cual no hay en el infierno verdadera eternidad, sino más bien tiempo, según las palabras del Salmo: *Su tiempo durará por los siglos.*

3. El término *necesario* significa un modo de la verdad, y la verdad, según el Filósofo, está en el entendimiento.

tabilitatem consequitur, ut ex dictis (a.1) patet: solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius (q.9 a.2) ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant.

Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt: et secundum hoc dicitur Eccle 1,4, de terra, quod *in aeternum stat.* Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint: sicut in Ps 75,5 dicuntur *montes aeterni;* et Deut 33,15 etiam dicitur: *de pomis collium aeternorum.* Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur: quia quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in sanctis *volubiles cogitationes,* ut dicit Augustinus, XV *De Trin.* [9] Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Io 17,3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant,* etc.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur multae aeternitates, secundum quod sunt multi participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum quod ignis inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob 24,19: *ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus; secundum illud Ps 80,16: *erit tempus eorum in saecula.*

Ad tertium dicendum quod *necessarium* significat quendam modum veritatis. Verum autem,

[9] C.16: ML 42,1079.

Por consiguiente, lo verdadero y necesario es eterno, porque está en el único entendimiento eterno, que es el divino; de lo cual no se sigue que haya cosa alguna eterna fuera de Dios.

secundum Philosophum, VI *Metaphys.*[10], est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

ARTICULO 4

Utrum aeternitas differat a tempore [a]

Si la eternidad difiere del tiempo

DIFICULTADES. Parece que la eternidad no es cosa distinta del tiempo.

1. Porque no es posible que existan simultáneamente dos medidas de duración más que cuando una forma parte de la otra, y por esto no existen simultáneamente dos días ni dos horas, sino el día y la hora, porque la hora es parte del día. Pero el tiempo y la eternidad coexisten, y uno y otro son cierta medida de duración. Si, pues, la eternidad no es parte del tiempo, porque lo incluye y desborda, parece que el tiempo debe ser parte de la eternidad, y no cosa distinta de ella.

2. Según el Filósofo, el *ahora* del tiempo permanece invariable mientras éste dura. Pues permanecer invariablemente idéntico durante todo el transcurso del tiempo parece ser lo que constituye el concepto de eternidad. Luego la eternidad es el *ahora* del tiempo. Mas como el ahora del tiempo no es en esencia distinto del tiempo mismo, síguese que tiempo y eternidad no son substancialmente distintos.

3. Si, como dice Aristóteles, la medida del movimiento primero es medida de todos los movimientos, parece que la medida del ser primero debe ser también medida de todo ser. Pues la

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore.

1. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius: non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul: quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate.

2. Praeterea, secundum Philosophum in IV *Physic.*[11], *nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Praeterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV *Physic.*[12] ita videtur quod mensura primi esse sit mensura om-

[a] Infra a.5; *Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2 a.1; *De div. nom.* c.10 lect.3; *De pot.* q.3 a.14 ad 10.18.

[10] V c.4 n.1 (Bk 1027b27): S.Th., lect.4 n.1230-32.

[11] C.11 n.8 (Bk 219b12); c.13 (Bk 222a15): S.Th., lect.18.21.

[12] C.14 n.5 (Bk 223b18); S.Th., lect.23 n.11.

nis esse. Sed aeternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo aeternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis.

Sed contra est quod aeternitas est tota simul: in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum, qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro *De consol.*[13], ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.

Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem: quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV *Physic.*[14] Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper

eternidad es la medida del ser primero, que es el ser divino. Luego será medida de todo ser. Pero como el ser de las cosas corruptibles se mide por el tiempo, síguese que el tiempo es la eternidad, o siquiera algo de ella.

POR OTRA PARTE, la eternidad existe toda simultáneamente, y en el tiempo hay antes y después. Por consiguiente, tiempo y eternidad no son una misma cosa.

RESPUESTA. Es evidente que el tiempo no se identifica con la eternidad. Mas, en cuanto al fundamento de su diversidad, consiste para algunos en que la eternidad carece de principio y de fin, y el tiempo, en cambio, tiene principio y fin. Pero esta diferencia es accidental y no esencial, porque, aun en la hipótesis de que el tiempo no hubiese tenido principio ni haya de tener fin, como admiten los que tienen por sempiterno el movimiento del cielo, todavía quedaría en pie la diferencia entre tiempo y eternidad, como dice Boecio, debido a que la eternidad existe toda a la vez, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo lo es del movimiento.

No obstante, si aplicamos la antedicha diferencia, no a la medida, sino a lo medido, tiene el argumento alegado su razón de ser, porque, efectivamente, sólo se mide con el tiempo lo que en el tiempo tiene principio y fin, como dice Aristóteles, y, por tanto, en el caso que el movimiento del cielo durase siempre, si bien el tiempo no lo mediría en toda su duración, ya que lo infinito no puede ser medido, sin embargo, mediría cada una de sus rotaciones, pues éstas tienen principio y fin en el tiempo.

Y aun desde el punto de vista de la medida de duración se puede justificar esta diferencia, si principio y fin se consideran en estado potencial, porque aun dado que el tiempo durase siempre, to-

[13] V prosa 6: ML 63,858.

[14] C.12 n.13 (Bk 2211b28): S.Th., lect.20 n.6.

davía es posible señalar el principio y el fin de algunas de sus partes, como señalamos principio y fin del día o del año, cosa que no sucede en la eternidad.

Sin embargo, estas diferencias presuponen lo que es diferencia por sí misma, o sea, que la eternidad existe toda a la vez, y el tiempo, no.

SOLUCIONES. 1. La razón alegada sería aceptable si tiempo y eternidad fuesen medidas del mismo género, cosa evidentemente falsa, como se ve por los seres cuya medida es el tiempo y la eternidad.

2. El *ahora* del tiempo, subjetivamente, es idéntico mientras el tiempo dura, pero es diferente según nuestro modo de verlo. Débese esto a que el tiempo corresponde al movimiento, y el *ahora* del tiempo, al móvil, y el móvil es el mismo durante todo el transcurso del tiempo, aunque aparece distinto según se le considere aquí o allí. Pues este alternar de posiciones es el movimiento, así como el continuo deslizarse del *ahora*, en cuanto alternado y numerado por la razón, es el tiempo. La eternidad, en cambio, permanece la misma en sí y en el entendimiento, y por esto la eternidad no es lo mismo que el *ahora* del tiempo.

3. La eternidad es la medida propia del ser, como el tiempo lo es del movimiento. Luego cuanto una cosa esté más apartada de la permanencia en el ser y sometida a cambios, tanto estará más alejada de la eternidad y sujeta al tiempo. Por consiguiente, el ser de las cosas corruptibles, que es mudable, no se mide por la eternidad, sino por el tiempo. Pero el tiempo no sólo mide lo que actualmente cambia, sino también lo que puede cambiar, por lo cual no sólo mide el movimiento, sino también el reposo, que es el estado de un ser que puede estar en movimiento y no se mueve.

duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni: quod non contingit in aeternitate.

Sed tamen istae differentiae consequuntur eam quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis: quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura.

Ad secundum dicendum quod *nunc* temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione: eo quod, sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur.

ARTICULO 5

De differentia aevi et temporis[a]

De la diferencia entre el evo y el tiempo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aevum non sit aliud a tempore.

1. Dicit enim Augustinus, VIII *Super Gen. ad litt.*[15], quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*. Sed aevum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab aevo.

2. Praeterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius: de ratione vero aeternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est (a.1). Sed aevum non est aeternitas: dicitur enim Eccli 1,1, quod sapientia aeterna *est ante aevum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius: et ita est tempus.

3. Praeterea, si in aevo non est prius et posterius, sequitur quod in aeviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile aeviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Praeterea, cum duratio aeviternorum sit infinita ex parte post, si aevum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu: quod est impossibile. Non igitur aevum differt a tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius[16]: *qui tempus ab aevo ire iubes*.

Respondeo dicendum quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod aeternitas princi-

DIFICULTADES. Parece que el evo no es cosa distinta del tiempo.

1. Dice San Agustín que *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo*. Pero si el evo es, como comúnmente se dice, la medida de las substancias espirituales, síguese que no difiere del tiempo.

2. Según hemos visto, es de esencia del tiempo tener antes y después, y de la eternidad existir todo simultáneamente. Pero el evo no es la eternidad, pues en el Eclesiástico se dice que la sabiduría eterna *es anterior al evo*. Por consiguiente, el evo no existe todo a la vez, sino que tiene antes y después, y por esto es tiempo.

3. Si en el evo no hubiese antes ni después, se seguiría que en los seres eviternos sería lo mismo ser que haber sido y haber de ser. Pero como es imposible que los seres eviternos no hayan existido, también lo será que no hayan de existir en el futuro, y esto es falso, ya que Dios puede reducirlos a la nada.

4. Puesto que la duración de las cosas eviternas que existen no tiene fin, si el evo existiese todo a la vez síguese que habría algún ser creado actualmente infinito, cosa imposible. Por tanto, el evo no difiere del tiempo.

POR OTRA PARTE, dice Boecio: *Tú que mandas salir al tiempo del evo*.

RESPUESTA. El evo difiere del tiempo y de la eternidad como una cosa media entre ambos. En cuanto a la diferencia entre estas tres cosas, hay quienes la hacen consistir en que la eternidad no tiene principio ni fin; el evo

[a] *Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2 a.1; 2 d.2 q.1 a.1; *De pot.* q.3 a.14 ad 18; *Quodl* 10 q.2.

[15] C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389.

[16] *De consol.* 3 met.9: ML 69,758

tiene principio, pero no fin, y el tiempo tiene principio y fin.—Pero, según hemos dicho, estas diferencias son accidentales, porque lo mismo si suponemos que lo eviterno fue y haya de ser por siempre, según quieren algunos, como en el caso de que alguna vez deje de existir, cosa que Dios puede hacer, todavía se distinguiría el evo del tiempo y de la eternidad.

Hay otros que hacen consistir la diferencia en que la eternidad no tiene antes ni después; el tiempo tiene antes y después con renovación y caducidad, y el evo tiene antes y después sin renovación ni caducidad.—Pero esto es contradictorio, como se ve, sin lugar a duda, si la innovación y la caducidad se refieren a la medida de duración, porque como el antes y el después de la duración no pueden ser simultáneos, si el evo tiene antes y después, es indispensable que, pasada una parte del evo, la reemplace de nuevo la siguiente, con lo cual habrá innovación en el evo como la hay en el tiempo. Si en vez de aplicar estas diferencias a la medida las aplicamos a lo medido, tampoco se obvian los inconvenientes, porque si las cosas temporales envejecen con el tiempo es debido a que su ser es mudable, y precisamente de la mutabilidad del ser medido proviene el antes y el después de la medida, como se ve en la *Física* de Aristóteles. Por consiguiente, si lo eviterno no es susceptible de innovación ni caducidad, será debido a que su ser es inmutable, por lo cual su medida no tendrá antes ni después.

Por todo lo cual debemos decir que, como la eternidad es la medida del ser permanente, cuanto una cosa se aleja más de la permanencia en el ser, tanto más se aparta de la eternidad. Y hay cosas que de tal manera se alejan de la permanencia, que su ser consiste en la mudanza o, a lo menos, está sujeto a ella, cual sucede al movimiento y a la

pio et fine caret; aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem.—Sed haec differentia est per accidens, sicut supra (a.4) dictum est: quia si etiam semper aeviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui [17] ponunt; vel etiam si quandoque deficerent, quod Deo possibile esset; adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore.

Alii [18] vero assignant differentiam inter haec tria, per hoc quod aeternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; aevum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.—Sed haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possint esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte aevi recedente, posterior de novo adveniat: et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile: et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV *Physic.* [19] Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione

[17] Cf. q.46 a.1 ad 3.5.
[18] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.2 p.1 a.1 q.3.
[19] C.12 n.3.10 (BK 220b9; 221a26): S.TH., lect.19 n.4; lect.20 n.4-6.

consistit: et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis: tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabili cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt: aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum quod creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus moveri est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem.

Ad secundum dicendum quod aevum est totum simul: non tamen est aeternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum quod in ipso esse angeli in se considerato, non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse

naturaleza de las cosas perecederas, y éstas se miden por el tiempo. Hay otras que están menos alejadas de la permanencia en el ser, porque ni su ser consiste en el cambio ni está sujeto a él, aunque tengan anejas a su ser algunas mudanzas, sean éstas actuales o potenciales. Tal sucede a los cuerpos celestes, cuyo ser substancial es inmutable, pero que junto con la inmutabilidad en el ser tienen el poder cambiar de lugar. Algo parecido ocurre a los ángeles, que, no obstante la inmutabilidad de su ser, tienen por naturaleza posibilidad de cambiar en cuanto a la elección, y también de variar de pensamientos, de afectos y, a su modo, de lugares. Estos son, por tanto, los seres que se miden por el evo, que ocupa una posición media entre el tiempo y la eternidad; pues el ser que la eternidad mide, ni es mudable ni tiene aneja mudanza.—Por consiguiente, el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes ni después en sí mismo, pero pueden juntársele, y la eternidad no tiene antes ni después ni es compatible con ellos.

SOLUCIONES. 1. Las criaturas espirituales, en cuanto a los pensamientos y afectos, en los cuales hay duración, se miden por el tiempo, y por esto allí mismo dice San Agustín que ser movido en el tiempo es ser movido en los afectos. Pero, en cuanto a su ser natural, se miden por el evo, y en cuanto a la visión beatífica, participan de la eternidad.

2. Aunque el evo existe todo a la vez, no por ello es la eternidad, porque es compatible con el antes y el después.

3. En el ser del ángel, considerado en sí mismo, no hay diferencia entre presente, pasado y futuro, y sólo la hay en razón de los cambios anejos a él; y el es, fue y será, que empleamos al hablar del ángel, sólo difieren en nues-

tro entendimiento, que concibe su ser por comparación con las diversas partes del tiempo. Sin embargo, cuando decimos que el ángel es o fue, suponemos algo cuyo contrario no está sujeto a la omnipotencia divina, y, en cambio, al decir que será, nada suponemos. En efecto, como el ser y el no ser del ángel dependen de la omnipotencia divina, puede Dios en absoluto hacer que el ángel no exista en lo futuro, pero no puede hacer que no exista mientras existe o que no haya existido después que existió.

vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinae potentiae: cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde, cum esse et non esse angeli subsit divinae potentiae, absolute considerando, potest Deus facere quod esse angeli non sit futurum: tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit.

4. La duración del evo es infinita, porque no está limitada por el tiempo. Por lo demás, no hay inconveniente en que exista una criatura infinita en cuanto no está limitada por otra cosa.

Ad quartum dicendum quod duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

ARTICULO 6

Utrum sit unum aevum tantum [a]

Si hay un solo evo

DIFICULTADES. No parece que haya un solo evo.

1. En los apócrifos de Esdras se dice: *La majestad y el poder de los evos está en ti, Señor.*

2. Los seres de diversos géneros tienen distintas medidas. Pero entre las cosas eviternas, unas son del género corporal, como los cuerpos celestes, y otras substancias espirituales, como los ángeles. Por consiguiente, no hay un evo solo.

3. Como el evo es una duración, las cosas que tengan el mismo evo tendrán la misma duración, y, sin embargo, no es la misma la de todos los seres eviternos, pues unos empiezan a existir después de otros, como se comprueba, sobre todo, en las almas humanas. Por tanto, no hay un solo evo.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unum aevum.

1. Dicitur enim in apocryphis Esdrae [III Esdrae 4,40]: «maiestas et potestas aevorum est apud te, Domine».

2. Praeterea, diversorum generum diversae sunt mensurae. Sed quaedam aeviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia: quaedam vero sunt spirituales substantiae, scilicet angeli. Non ergo est unum aevum tantum.

3. Praeterea, cum aevum sit nomen durationis, quorum est unum aevum, est una duratio. Sed non omnium aeviternorum est una duratio: quia quaedam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum aevum tantum.

a *Sent.* 2 d.2 q.1 a.2; *Quodl.* 5 q.4; op.36 *De instant.* c.3.

4. No parece que tengan la misma medida de duración las cosas que no dependen unas de otras, pues la razón de que todos los seres temporales tengan, al parecer, el mismo tiempo, es porque el primer movimiento, que es lo primero que el tiempo mide, de algún modo es causa de todos los demás. Pero como los seres eviternos no dependen entre sí, pues un ángel no es causa de otro, síguese que no hay un evo solamente.

4. Praeterea, ea quae non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis, propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed aeviterna non dependent ab invicem: quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum aevum tantum.

POR OTRA PARTE, el evo es más simple que el tiempo y más cercano de la eternidad. Pues si tiempo no hay más que uno, con mucha mayor razón habrá un solo evo.

Sed contra, aevum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad aeternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis aevum.

RESPUESTA. Acerca de esto corren dos opiniones, pues unos dicen que hay un solo evo, y otros, que hay muchos. Cuál de las dos sea la más aceptable se ha de averiguar por la causa de la unidad del tiempo, ya que por lo corporal llegamos al conocimiento de lo espiritual.

Dicen algunos que las cosas corpóreas tienen un mismo tiempo, porque uno mismo es el número de todo lo que se enumera, y, según el Filósofo, el tiempo es número.—Pero esto no es suficiente, porque el tiempo no es el número en cuanto abstracto e independiente de lo que se enumera, sino en cuanto existente en lo enumerado, condición indispensable para que sea continuo, por lo cual diez brazas, v.gr., de paño tienen continuidad no por el número, sino por el paño. Por consiguiente, el número que hay en las cosas numeradas no es el mismo para todas, sino distinto en las que son diversas.

En vista de esto, señalan otros como causa de la unidad del tiempo la unidad de la eternidad, que es el principio de toda duración, y de este modo todas las duraciones tienen unidad, en razón de ser principio, aunque, debido a la diversidad de lo que recibe dura-

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam [20] enim dicunt quod est unum aevum tantum; quidam [21] quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis: in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam [22] esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum: cum tempus sit numerus, secundum Philosophum [23].—Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens: alioquin non esset continuus; quia decem ulnae panni continuitatem habent, non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum.

Unde alii (nt. 20) assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis. Et sic, omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium: sunt vero multae si consideretur diver-

[20] ALEX. HALENS., *Summa Theol.* p.1 n.66.
[21] BONAVENT., *In Sent.* 4 d.2 p.1 a.1 q.2.
[22] Cf. AVERROEM, *In Phys.* 4 comm.132; S.TH., *In Sent.* 2 d.2 q.1 a.2.
[23] *Phys.* 4 c.11 n.5 (BK 219b1): S.TH., lect.17 n.10.

ción por influjo del primer principio, sean múltiples. Otros, por fin, creen que la unidad del tiempo proviene de la materia prima, que es el primer sujeto del movimiento medido por el tiempo.—Pero ninguna de estas explicaciones parece suficiente, porque los seres cuya unidad depende de su sujeto o de su principio, máxime si éste es remoto, no son del todo unos, sino sólo en algún aspecto.

Por consiguiente, la razón de la unidad del tiempo es la unidad del primer movimiento, por el cual, en virtud de que es simplicísimo, se miden todos los otros, como dice Aristóteles. Así, pues, el tiempo se compara con aquel movimiento no sólo como la medida con lo medido, sino también como el accidente con el sujeto, y por esto recibe de él la unidad. En cambio, con los demás movimientos se relaciona solamente como la medida con lo medido, y, por tanto, no se multiplica al multiplicarse éstos, porque una medida independiente de lo medido sirve para medir muchas cosas.

Esto supuesto, nótese que acerca de las substancias espirituales hubo dos opiniones. Algunos, como Orígenes, pensaron que todas, o a lo menos muchas de ellas, según creyeron otros, fueron creadas por Dios en cierta igualdad. En cambio, otros opinaron que todas ellas procedieron de Dios con un determinado orden y gradación, y esto parece ser lo que piensa Dionisio, pues dice que entre las substancias espirituales las hay primeras, intermedias y últimas, incluso en un mismo orden angélico. Así, pues, según la primera opinión, es preciso decir que hay muchos evos, porque hay muchos seres eviternos primeros, puesto que son iguales. En cambio, conforme a la segunda, hay un solo evo, porque si, como dice Aristóteles, cada cosa se mide por lo más simple en su género, el ser de todas las cosas eviternas se medirá por el del primer eviterno, que tanto

sitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero (nt. 21) assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus.—Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea quae sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid.

Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X *Metaphys.* [24] Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur: quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam aequalitate, ut Origenes dixit [25]; vel etiam multae earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiae spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine. Et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit, cap. 10 [26] *Cael. hier.*, quod inter substantias spirituales sunt primae, mediae et ultimae, etiam in uno ordine angelorum. Secundum igitur primam opinionem, necesse est dicere quod sunt plura aeva, secundum quod sunt plura aeviterna prima aequalia. Secundum autem secundam opinionem, oportet dicere quod sit unum aevum tantum: quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui ge-

[24] IX c.1 n.10 (BK 1053a2): S.TH., lect.3 n.1947-49.
[25] *Peri Archon* I 8: MG 11,176; cf. q.50 a.4.
[26] § 3: MG 3,273. Vide etiam c.4: MG 3,181.

neris, ut dicitur in X *Metaphys.* [27], oportet quod esse omnium aeviternorum mensuretur esse primi aeviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra (q.47 a.2; q.50 a.4) ostendetur, concedimus ad praesens unum esse aevum tantum.

Ad primum ergo dicendum quod aevum aliquando accipitur pro «saeculo», quod est periodus durationis alicuius rei: et sic dicuntur multa aeva, sicut multa saecula.

Ad secundum dicendum quod, licet corpora caelestia et spiritualia differant in genere naturae, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur aevo.

Ad tertium dicendum quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia aeviterna habent unum aevum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum sed quod sit simplicius.

más simple es cuanto con mayor razón sea el primero. Pues como, según adelante veremos, la más aceptable de estas opiniones es la segunda, nos atenemos por ahora a que hay un solo evo.

SOLUCIONES. 1. Algunas veces la palabra evo se toma como siglo, o período de duración de un ser, y por esto se habla de muchos evos en el sentido de muchos siglos.

2. Si bien los cuerpos celestes difieren de los seres espirituales en que sus naturalezas son de distinto género, convienen, sin embargo, en que su ser es más inmutable, y por esto se miden por el evo.

3. Tampoco las cosas temporales empiezan todas a la vez, y, sin embargo, hay un solo tiempo para todas ellas, por venir esta unidad del primer ser que el tiempo mide. Pues, del mismo modo, todos los seres eviternos tienen, a causa del primero, el mismo evo, aunque no todos empiecen a la vez.

4. Para que varias cosas se midan por una determinada no se requiere que ésta sea causa de todas las otras, sino que sea más simple.

[27] IX c.1 n.9 (BK 1052b33): S.TH., lect.2 n.1944-46.

INTRODUCCION A LA CUESTION 11

DE LA UNIDAD DE DIOS. EL MONOTEISMO

Expuesta primero la noción general de unidad (a.1-2), pregunta luego Santo Tomás si Dios es uno (a.3) y si posee la unidad en máximo grado (a.4).

Son dos conceptos distintos, aunque íntimamente relacionados, el de *unidad* y el de *unicidad*. Un ser puede ser uno sin ser *único*, como Pedro es un hombre, pero no es el único hombre. Todo ser que es único es también uno, como el sol, que es único en su género y uno en sus elementos constitutivos.

Unico significa un sujeto tal que, además de ser en sí mismo *uno*, es *solo* en participar en una determinada naturaleza. Se dice de un hombre que es hijo único cuando no tiene hermanos que hayan recibido la humana naturaleza de los mismos padres que él.

Dios es uno e infinitamente uno, porque es infinitamente ser e infinitamente simple (a.4). Esto no ofrece dificultad ninguna.

Pero lo que sí puede ofrecer alguna mayor dificultad y lo que ahora se discute es si Dios es único. Es decir, si la divina naturaleza es participada de hecho, o, al menos, si puede serlo, en varios y múltiples sujetos, o, si, por el contrario, no puede realizarse y existir más que en uno *solo*.

En el primer caso habría pluralidad de dioses, y en el segundo, un solo Dios, un único Dios verdadero.

Errores.—Dos son los errores que niegan la unicidad de Dios: el politeísmo y el dualismo. El politeísmo admite la pluralidad de divinidades; el dualismo propugna la existencia de un doble primer principio: un Sumo Bien, que es causa de todas las cosas buenas, y un Sumo Mal, que es el principio de todos los males.

El politeísmo fue la forma de religión más común entre los pueblos gentiles y adquirió patente de doctrina filosófica en algunas escuelas panteístas, que han enseñado que los seres creados son manifestaciones, evoluciones o emanaciones del ser divino.

El dualismo, importado de la Persia, ha sido defendido por los gnósticos, maniqueos y albigenses. Como Santo Tomás combate e impugna el dualismo más tarde (q.49 a.3), al demostrar que Dios es el único primer principio eficiente de todas las cosas, por eso no nos ocuparemos ahora de él, para no adelantar cuestiones, que tendrán más tarde su propio lugar.

Por el momento sólo hablaremos de la *unicidad* de Dios contra el *politeísmo* en sus variadas formas.

I. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—La Sagrada Escritura repite insistentemente que hay un solo Dios verdadero y que los dioses de los gentiles son mentira y vanidad.

a) *No hay más que un solo Dios verdadero.*—«Jamás probó un dios a venir a tomar para sí un pueblo de en medio de pueblos, a fuerza de pruebas, de señales y prodigios, de lucha, mano fuerte y brazo extendido, de tremendas hazañas, como las que hizo por vosotros en Egipto Yavé, vuestro Dios, viéndolas tú con tus mismos ojos.»

«A ti se te hicieron ver, para que conocieras que Yavé es, en verdad, Dios, y que no hay otro Dios más que El» (Deut 4,34-35).

«Reconoce, pues, hoy, y revuelve en tu corazón, que Yavé sí que es Dios, arriba, allá en los cielos, y abajo, aquí sobre la tierra, y que no hay otro sino El» (Deut 4,39).

«Ved, pues, que soy yo, yo sólo, y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte; yo hiero, yo sano, sin que haya nadie que pueda librar a nadie de mi mano» (Deut 32,39).

«Así habla Yavé, el Rey de Israel, su Redentor, Yavé Sebaot: Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de mí.

»¿Quién como yo? Que venga y hable, que anuncie y se compare conmigo. ¿Quién desde el principio anunció lo por venir? Que nos prediga lo que ha de suceder.

»No os atemoricéis, no temáis nada. ¿No lo anuncié yo antes ya y lo predije? Vosotros sois testigos. No hay Dios alguno fuera de mí, ni otra roca que yo; no la conozco» (Is 44,6-8).

«Soy yo, Yavé; ni es ningún otro. Fuera de mí no hay Dios.

»Yo te ciño, aunque tú no me conoces, para que sepa el levante y el poniente que no hay ninguno fuera de mí» (Is 45,5-6).

«Hablad, exponed, consultaos unos a otros. ¿Quién predijo estas cosas mucho ha, mucho tiempo antes las anunció? ¿No soy yo, Yavé, el único y nadie más que yo?

»No hay Dios justo y salvador fuera de mí; volveos a mí y seréis salvas, naciones todas de la tierra» (Is 45,21-22).

«Y Jesús contestó: El primero es: Escucha, Israel, al Señor, vuestro Dios, el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12,29).

«Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Io 17,3).

«Pues bien, acerca de comer las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo.

»Porque, aunque algunos sean llamados dioses, ya en el cielo, ya en la tierra, de manera que hubiera muchos dioses y muchos señores, para nosotros no hay más que un Dios padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también» (1 Cor 8,4-6).

«Sólo un Señor, una fe, un bautismo.

»Un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Eph 4,5-6).

b) *Los ídolos que adoran los gentiles son mentira y vanidad.*—«... que arrojaron al fuego a sus dioses, que no eran dioses, sino obra de la mano de los hombres, leño y piedra, y los destruyeron.

»Líbranos, pues, Yavé, Dios nuestro, de sus manos, y que aprendan todos los reinos de la tierra que tú eres Yavé, el único» (Is 37,19-20).

«Miro, y no se halla entre ellos un profeta. Les pregunto: ¿De dónde viene?, y no saben responder.

»¡Bah! Todos son nada, y su obra es nada, y sus ídolos viento y vanidad» (Is 41,28-29).

«¿Qué tacha hallaron en mí vuestros padres para irse en pos de la vanidad de los ídolos, para hacerse tan vanos como ellos?» (Ier 2,5).

«¿Hubo jamás pueblo alguno que cambiase de Dios, con no ser dioses ésos? Pues mi pueblo ha cambiado de gloria, por lo que de nada vale» (Ier 2,11).

«Embrutecióse el hombre sin conocimiento; los orífices se cubrieron de ignominia, fundiendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades, que no tienen vida, nada, obra ridícula. El día de la cuenta perecerán. No es ésta la herencia de Jacob; Israel es su pueblo» (Ier 10,14-16).

«Yavé, mi fuerza, mi fortaleza, mi refugio al tiempo de la tribulación. A ti vendrán los pueblos desde los confines de la tierra y dirán: Sólo mentira fue la herencia de nuestros padres, vanidad sin provecho alguno» (Ier 16,19-20).

«¿De qué sirve la escultura que su autor esculpió, de qué la imagen fundida y el oráculo mendaz, para que el que la hizo ponga en ella su confianza, por haberse fabricado vanidades mudas?

»¡Ay del que dice al leño: Despierta, y a la piedra: ¡Levántate! Esos no enseñan sino a enmudecer; están cubiertos de oro y de plata, pero no hay en ellos hálito de vida» (Hab 2,18-19).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—La unidad de Dios se encuentra expresada en la confesión de fe de todos los Concilios Ecuménicos de la Iglesia; en el I de Nicea (D 54), I y II de Constantinopla (D 86 y 213), en el IV de Letrán (428), en el I de Lyón (D 461), en el Florentino (D 703), en el Tridentino (D 994) y en el Vaticano (D 1782).

Baste citar las palabras textuales de los Concilios Lateranense IV y Vaticano.

El Concilio IV de Letrán dice textualmente: «Creemos firmemente, y de modo absoluto confesamos, que uno sólo es el Dios verdadero, eterno, inmenso e incomunicable, incomprensible, omnipotente e inefable...» (D 428).

El Concilio Vaticano ha definido solemnemente: «Si alguno negare al único verdadero Dios, Señor y creador de las cosas visibles e invisibles, sea anatema» (D 1801).

La unidad de Dios es, a todas luces, una verdad de fe divina, expresamente revelada y solemnemente definida por la Iglesia.

II. La exposición teológica de Santo Tomás

La unicidad de Dios es una verdad naturalmente demostrable, y a cuyo conocimiento han llegado de hecho muchos filósofos paganos, guiados por las solas luces de la razón, como Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.

Las cinco vías de Santo Tomás nos llevan, lógicamente, a la demostración de esta verdad.

Por las tres vías dinámicas llegamos a demostrar la existencia del Acto Puro.

En efecto: la primera vía nos conduce al Motor Inmóvil; la segunda, a la Causa Eficiente, no causada, y la quinta, a la Inteligencia no ordenada, sino ordenadora de todas las cosas.

Motor inmóvil es un motor que no necesita ser movido, porque es su propia acción, porque su acción o moción se identifica con su propia substancia.

La acción que se confunde con la substancia es subsistente; por consiguiente, irrecepta, y, por lo mismo, ilimitada, pues el acto se limita por la potencia en que se recibe. Acción ilimitada es una acción que no tiene límites en la razón formal de acción, es toda acción, es acción pura. Y acción pura es acto puro.

Causa eficiente no causada es aquella cuya operación se confunde o identifica con la misma causa, y es, por consiguiente, subsistente e ilimitada: es toda operación, es operación pura. La operación pura es también acto puro.

La inteligencia suprema ordenadora no es potencia intelectiva ordenada a entender, sino que es su propia intelección. Luego la intelección de esta suprema Inteligencia es subsistente, ilimitada, pura. Y la intelección pura es acto puro.

Como se ve, las tres vías dinámicas nos demuestran a Dios bajo la razón de acto puro.

Ahora bien, el Acto Puro es uno y único. Según los principios de la Metafísica aristotélico-tomista, el acto no puede limitarse ni multiplicarse sino por razón de la potencia, en que se recibe. Por consiguiente, un acto puro que carezca de toda potencia es absolutamente ilimitable e inmultiplicable. Un acto que no pueda multiplicarse, necesariamente es uno y único.

Como Dios es Acto Puro, síguese que no puede haber más que un solo y único verdadero Dios.

Este es el camino que ha seguido Aristóteles para demostrar la unicidad de Dios.

Por las vías entitativas se demuestra a Dios bajo la razón de Ser Infinito, de Auto-Ser o Plenitud de Ser.

Efectivamente, la tercera vía nos descubre un Ser Necesario que existe por sí mismo, en fuerza de su propia naturaleza. En tanto es esto posible en cuanto su existencia se identifica con su esencia, en cuanto es un ser subsistente. Pero ser subsistente es ser irrecepto, ilimitado e infinito; es Auto-Ser, la Plenitud de Ser.

La cuarta vía se remonta, de los seres limitados y consiguientemente

causados, al Ser Ilimitado e Infinito, que no es causado por otro, sino que más bien es El causa de ser en todos los demás.

Ahora bien, el Ser Infinito, o la Plenitud de Ser, no puede ser más que uno y único.

Plenitud de ser es la comprehensión de todo cuanto tiene o puede tener razón de ser. Dos seres infinitos o dos plenitudes de ser no pueden distinguirse en nada, porque los dos han de comprender exactamente lo mismo. Si una comprendiera algo de que careciera la otra, ésta ya no sería plenitud de ser.

Si ninguna de las dos puede comprender algo distinto de la otra, coinciden absolutamente en todo y no hay lugar a distinción. Luego sólo puede haber una Plenitud de Ser, un solo Auto-Ser, un Ser Infinito; sólo puede haber un solo Dios verdadero.

He aquí el camino por el que Platón se remontó al conocimiento de la unidad de Dios. El *Concilio Vaticano I* ha definido que la razón humana puede naturalmente demostrar la unidad de Dios: «Si alguno dijere que por la luz natural de la humana razón no se puede conocer con certeza, por medio de las cosas creadas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, sea anatema» (D 1806).

CUESTION 11

(In quatuor articulos divisa)

De unitate Dei

De la unidad de Dios

Después de lo tratado, debemos estudiar lo referente a la unidad divina, acerca de la cual hay que averiguar cuatro cosas.

Primera: si ser uno añade algo al ser.
Segunda: si entre uno y muchos hay oposición.
Tercera: si Dios es uno.
Cuarta: si es uno en sumo grado.

Post praemissa, considerandum est de divina unitate. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unum addat aliquid supra ens.
Secundo: utrum opponantur unum et multa.
Tertio: utrum Deus sit unus.
Quarto: utrum sit maxime unus.

ARTICULO 1

Utrum unum addat aliquid supra ens [a]

Si ser uno añade algo al ser

DIFICULTADES. Parece ser que uno añade algo al ser.

1. Porque todo lo que pertenece a un género cualquiera proviene de aña-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens.

1. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet

a Infra q.30 a.3; *Sent.* 1 d.19 q.4 a.1 ad 2; d.24 a.3; *De pot.* q.9 a.7; *Quodl.* 10 q.1 a.1; *Metaphys.* 4 lect.2; 10 lect.3.

ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Praeterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Praeterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere *unum* et *ens.* Sed nugatorie dicitur *ens, ens.* Ergo nugatio esset dicere *ens unum,* quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, ult. cap. *De div. nom.* [1]: *nihil est existentium non participans uno:* quod non esset, si unum adderet supra ens quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato [2], videntes quod unum quod

dir algo al ser, que se extiende a todos los géneros. Pues la unidad pertenece a un género determinado, porque es principio del número, que a su vez es una especie de la cantidad. Por tanto, añade algo al ser.

2. Lo que divide una cosa común o muchas tiene calidad de añadido a ella. Pero el ser se divide en uno y muchos. Luego el uno añade algo al ser.

3. Si ser uno no añade nada al ser, lo mismo es decir *uno* que *ser.* Pero si decir *ser ser* es una tautología, también lo será decir *ser uno,* y esto es falso. Por consiguiente, uno añade algo al ser.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *nada existe sino en cuanto es uno,* cosa que no sucedería si uno añade al ser algo que lo restrinja. Por tanto, ser uno nada añade al ser.

RESPUESTA. Ser uno no añade al ser más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que el ser no dividido; por donde se comprende que uno se identifica con ser. El ser, en efecto, o es simple o compuesto. Si es simple, es de hecho indiviso y, además, indivisible. Si es compuesto, no adquiere el ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando, unidos, constituyen el compuesto; por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión, y por esto las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad.

SOLUCIONES. 1. Algunos, por confundir el uno que se identifica con el ser con el uno que es principio del número, se dividieron en opiniones contrarias. Pitágoras y Platón, convencidos de que el uno que se identifica con el ser no le añade nada, y sólo significa

[1] § 2: MG 3,980; S.TH., lect.2.
[2] Vide ARISTOTELEM, *Metaphys.* 1 c.8 (BK 989-990): S.TH., lect.13 n.202; *De caelo et mundo* c.1: S.TH., lect.4; ALBERT. MAGN., *In Metaphys.* 1 t.4 c.13.

su misma sustancia en cuanto indivisa, pensaron que lo mismo debe suceder con el uno, principio del número; y como el número se compone de unidades, creyeron que los números son las sustancias de todos los seres.—En cambio, Avicena, percatado de que el uno, principio del número, añade algo a la sustancia del ser (pues, de lo contrario, el número compuesto de unidades no sería una de las especies de la cantidad), pensó que el uno que se identifica con el ser añade algo a su sustancia, lo mismo que la blancura lo añade al hombre.—Pero todo esto es, sin duda, falso, porque cada ser es uno por su substancia, y si lo fuese por algo distinto de ella, como este algo es también uno, si lo es a su vez por otro, entraríamos en el camino de lo infinito, por lo cual es preciso atenerse a lo primero.—Por consiguiente, se ha de decir que el uno que se identifica con el ser no le añade nada, y, en cambio, el que es principio del número añade al ser algo perteneciente al género de la cantidad.

2. No hay inconveniente en que el mismo ser que en un sentido está dividido, en otro sea indiviso; por ejemplo, lo dividido en el orden numérico e indiviso en el específico; y, por tanto, que el mismo ser sea uno en un aspecto y en otro muchos. Pero adviértase que si se trata de un ser de suyo indiviso, bien porque lo sea en cuanto a su esencia, aunque por razón de sus elementos no esenciales esté dividido, como sucede en lo que es uno por substancia y múltiple por sus accidentes; o bien porque de hecho no está dividido, aunque potencialmente sea divisible, cual sucede a lo que es uno en cuanto todo y múltiple por razón de sus partes, en este caso tenemos un ser que de suyo es uno y en ciertos aspectos es muchos. Si, por el contrario, tomamos un ser que de suyo es múltiple, y bajo algún aspecto es

convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantia omnium rerum. — E contrario autem Avicenna [3], considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem.—Sed hoc manifeste falsum est: quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. — Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem: et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes: huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum

[3] *Metaphys.* tr.3 c.2.3.—Cf. AVERROEM, *Destruct.* disp.3.

secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam: erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. *De div. nom.* [4], *quod non est multitudo non participans uno: sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.*

Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur *ens unum,* quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

uno, por ejemplo, múltiple por su esencia y uno porque así lo concibe nuestro entendimiento, o por razón de su principio o causa, éste de suyo es múltiple y en ciertos aspectos uno, como sucede a lo que numéricamente es mucho y uno por la unidad de su especie. Por tanto, decir que el ser se divide en uno y muchos significa que de suyo es uno y en determinados aspectos es muchos, pues la misma multitud no estaría comprendida en el ser si de algún modo no lo estuviese en la unidad. Esto es lo que enseña Dionisio cuando dice que *no hay multitud que no participe de la unidad, pues lo múltiple por sus partes es uno en el todo; lo múltiple por los accidentes, tiene unidad de sujeto; lo múltiple en número, es uno por su especie; lo múltiple en especie, tiene unidad de género, y lo múltiple por sus derivaciones, tiene unidad de principio.*

3. No hay tautología al decir *ser uno,* porque uno añade un concepto al ser.

ARTICULO 2

Utrum unum et multa opponantur [a]

Si hay oposición entre uno y muchos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unum et multa non opponantur.

1. Nullum enim oppositum praedicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex praedictis patet (a.1 ad 2). Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Praeterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

DIFICULTADES. Parece que no hay oposición entre uno y muchos.

1. Porque nunca se atribuye a un ser lo opuesto a él. Pero si, como hemos visto, la multitud en algún aspecto es una, síguese que uno no se opone a muchos.

2. Lo que entra en la composición de un ser no es opuesto a él. Pero uno es parte integrante de la multitud. Por consiguiente, no es opuesto a ella.

[a] *Sent.* 1 d.24 q.1 a.3 ad 4; *De pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7 ad 14ss; *Metaphys.* 10 lect.4.8.

[4] § 2: MG 3,980; S.TH., lect.2.

3. A uno se opone otro, y a mucho, poco, pero no uno.

4. Si uno se opone a la multitud, se le opondrá como lo indiviso a lo dividido, o sea como la privación al hábito. Esto, sin embargo, parece inadmisible, pues se seguiría que lo uno es posterior a lo múltiple, y por lo múltiple habría que definirlo. Pero como precisamente es lo múltiple lo que se define por lo uno, habrá un círculo vicioso en la definición, cosa que debemos evitar. Por tanto, uno y muchos no son opuestos.

POR OTRA PARTE, son opuestas las cosas cuyas nociones se oponen. Pero, como la noción de uno consiste en la indivisibilidad, y la de multitud implica división, síguese que uno y muchos son opuestos.

RESPUESTA. Uno se opone a muchos, pero de diversas maneras. La unidad, que es principio del número, se opone a la multitud como la medida a lo medido; pues la unidad tiene razón de primera medida, y el número es una multitud medida por la unidad, como dice Aristóteles. En cambio, lo uno que se identifica con el ser se opone a la multitud como lo indiviso a lo dividido, o sea como una privación.

SOLUCIONES. 1. Ninguna privación anula enteramente el ser; pues, como enseña el Filósofo, la privación es negación de algo en un sujeto. Sin embargo, toda privación despoja de alguna manera de ser, por lo cual, dada la universalidad de éste, ocurre que la privación de ser está fundada en el mismo ser, cosa que no sucede en la privación de las formas particulares, como la de la vista, o de la blancura, o de otras similares; y esto que decimos del ser se ha de extender también a lo que con él se identifica, como lo uno y lo bueno, ya que la privación del bien está fun-

3. Praeterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Praeterea, si unum oppositum multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso: et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens: quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione: quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra, quorum rationes sunt oppositae, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate: ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato: unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X *Metaphys.* [5] Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum Philosophum [6]. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente: nam privatio boni fundatur in aliquo

[5] IX c.1 n.7 (BK 1052b18): S.TH., lect.2 n.1955; c.6 n.8 (BK 1057a3): S.TH., lect.8 n.2090-92.
[6] *Categor.* c.10 (BK 12a29); *Metaphys.* 3 c.2 n.8 (BK 100405): S.TH., lect.3 n.564-66.

bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito: quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu: vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso.

Ad secundum dicendum quod duplex est totum: quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquae est aqua: et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, quaelibet pars caret forma totius: nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus: non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, absolute: et sic opponitur uni. Alio modo, secundum quod

dada en algún bien, y la negación de unidad está apoyada en lo que es uno; de donde resulta que la multitud es en cierto modo una; y el mal, un cierto bien; y el no-ser, cierto ser. Sin embargo, no por esto atribuimos a las cosas algo opuesto a ellas, porque uno de los caracteres se lo atribuimos de lleno, y el otro, sólo en algún aspecto. Por ejemplo, lo que sólo en cierto sentido es ser, v.gr., los seres en potencia, en absoluto, es decir, en acto, es no-ser; lo que de por sí es ser en el género de la substancia, es de algún modo no-ser en cuanto al ser accidental; y de la misma manera, lo que sólo de algún modo es bueno, de suyo es malo, y a la inversa, como lo que es uno de por sí, es de algún modo muchos, y viceversa.

2. Hay dos clases de todo: el todo homogéneo, compuesto de partes semejantes, y el heterogéneo, compuesto de partes desemejantes. El primero está compuesto de partes que tienen la naturaleza del todo; así, cada parte del agua es agua, y ésta es la manera como lo continuo está formado de partes. En cambio, en el todo heterogéneo, ninguna parte tiene la forma del todo; por ejemplo, ninguna parte de una casa es casa, ni miembro alguno del hombre es hombre, y esta clase de todo es la multitud. Por consiguiente, debido a que las partes de la multitud no tienen su misma forma, la multitud se compone de unidades, a la manera como una casa se compone de partes que no son casas, pero no porque las unidades formen la multitud por lo que tienen de indivisas, que es precisamente por lo que se oponen a ella, sino por lo que tienen de entidad, al modo como las partes que integran una casa la forman por ser cuerpos y no por no ser casas.

3. La palabra muchos tiene dos sentidos. En sentido absoluto se opone a uno, y en cuanto implica cierto exceso, se opone a pocos; y por esto, en el pri-

mer sentido, dos son muchos, y en el segundo, no.

4. Cierto que lo uno se opone a lo múltiple a modo de privación, en cuanto el concepto de muchos supone que están divididos; por lo cual es necesario que la división o diversidad sea anterior a la unidad, pero no de suyo, sino por exigencia de nuestro modo de entender, ya que conocemos las cosas simples por las compuestas, y por esto definimos el punto diciendo *que no tiene partes* o que *es principio de la línea.* Sin embargo, la multitud viene después de lo uno, incluso según nuestro modo de entender, pues no concebimos las cosas diversas como multitud, sino atribuimos unidad a cada una de ellas; y por esto, lo uno entra en la definición de la multitud, y no la multitud en la definición de uno. La división, en cambio, la entendemos primeramente como negación del ser, de tal suerte que lo primero que concebimos es el ser; después vemos que este ser no es el otro ser, y de este modo percibimos en segundo lugar el concepto de división; en tercer lugar, el de unidad, y en cuarto, el de multitud.

importat excessum quendam: et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa; non autem secundo.

Ad quartum dicendum quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita: unde definimus punctum, *cuius pars non est,* vel *principium lineae.* Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis: non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit unus [a]

Si Dios es uno

DIFICULTADES. Parece que Dios no es uno.

1. Porque dice el Apóstol que *hay muchos dioses y muchos señores.*

2. No se puede atribuir a Dios el uno, principio del número, porque en Dios no hay cantidad; ni tampoco el que se identifica con el ser, porque implica privación, y toda privación es una imperfección, cosa que no se halla en Dios. Por tanto, no se puede decir que Dios es uno.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus.

1. Dicitur enim I ad Cor 8,5: *siquidem sunt dii multi et domini multi.*

2. Praeterea, unum quod est principium numeri, non potest praedicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo praedicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente: quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quae Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

[a] Infra q.103 a.3; *Sent.* 1 d.2 a.1; 2 d.1 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,42; *De pot.* q.3 a.6; *De div. nom.* c.13 lect.2.3; *Phys.* 8 lect.12; *Metaphys.* 12 lect.10; *Compend. Theol.* c.15.

Sed contra est quod dicitur Deut 6,4: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est.*

Respondeo dicendum quod Deum esse unum ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquod sigulare est *hoc aliquid,* nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicare potest: sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra (q.3 a.3) ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.

Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra (q.4 a.2) quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfec-

POR OTRA PARTE, se dice en el Deuteronomio: *Escucha, Israel; el Señor, tu Dios, es uno.*

RESPUESTA. Que Dios es uno se puede demostrar de tres maneras. En primer lugar, por simplicidad. Aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente *esta cosa,* no puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre sólo puede tenerlo uno. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea hombre hiciese también que fuese este hombre, por lo mismo que no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de Dios, que, según hemos visto, es su propia naturaleza; por lo cual, lo mismo que hace que sea Dios, hace también que sea este Dios. Por tanto, es imposible que haya muchos dioses.

En segundo lugar, por su infinita perfección. Hemos visto que Dios encierra en sí todas las perfecciones del ser. Pero en el caso de haber muchos dioses, tendrían que ser distintos, y, por tanto, algo habría de tener uno que no tenga otro. Pues bien, si este algo fuere una privación, el afectado por ella no sería absolutamente perfecto. Si, por el contrario, fuese una perfección, le faltaría a uno de los dos. Por consiguiente, es imposible que haya muchos dioses. Esta verdad es la que forzó a los filósofos antiguos que admitieron la existencia de un principio infinito a deducir que no había más que uno.

En tercer lugar, por la unidad del mundo. Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y muchos no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuanto de alguna manera son uno. Por tanto, como lo que ocupa el primer lugar ha de ser lo más perfecto en cuanto tal y no accidentalmente, lo primero que somete

todas las cosas al mismo orden necesariamente ha de ser uno y único, y esto es Dios.

tissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

SOLUCIONES. 1. Se habla de muchos dioses por referencia al error de los que rendían culto a muchas divinidades, creyendo que los planetas y otros astros, o también cada una de las partes del mundo, son dioses; por lo cual se añade: «mas para nosotros hay un solo Dios».

2. Ser uno, en cuanto uno es principio del número, no se atribuye a Dios, sino exclusivamente a las cosas materiales, porque este uno tiene sentido matemático, que sólo conviene a lo que subsiste en la materia, aunque las matemáticas hacen la abstracción de ella. En cambio, el uno que se identifica con el ser es metafísico, y su ser no depende de la materia. Y si bien es cierto que en Dios no hay privación alguna, sin embargo, dado nuestro modo de entender, no le conocemos más que utilizando la privación y la remoción; por lo cual no hay inconveniente en aplicar a Dios algunas denominaciones privativas, como decir que es incorpóreo o infinito, y, por la misma razón, que es uno.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit (v.6): *nobis autem unus Deus,* etc.

Ad secundum dicendum quod unum secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo; sed solum de his quae habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari: sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

ARTICULO 4

Utrum Deus sit maxime unus [a]

Si Dios es uno en grado sumo

DIFICULTADES. Parece que no sea Dios el ser más uno.

1. Uno significa privación de división. Pero como la privación no admite más y menos, síguese que Dios no es más uno que cualquier otro ser.

2. Nada hay más indivisible que lo que ni está dividido ni se puede dividir, cual el punto y la unidad. Pues, si tanto más uno es un ser cuanto más indivisible, síguese que Dios no es más uno que el punto y la unidad.

3. Lo que es bueno por esencia es bueno en sumo grado; luego lo que es uno por su esencia es también uno en grado sumo. Pero dice el Filósofo que todo ser es uno por su esencia; luego todo ser es uno en grado sumo. Por consiguiente, no es Dios más uno que cualquier otro ser.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime unus.

1. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quae sunt unum.

2. Praeterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cuiusmodi est punctus et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctus.

3. Praeterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum: ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* [7] Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

POR OTRA PARTE, dice San Bernardo que *entre todos los seres que son uno ocupa la cúspide la unidad de la Trinidad divina.*

Sed contra est quod dicit Bernardus [8], quod *inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis.*

RESPUESTA. Como uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado máximo es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a Dios. Es ser en grado sumo, porque no es el suyo un ser determinado por una naturaleza que lo reciba, sino el mismo ser subsistente y de todo punto ilimitado. Es también el más indiviso, porque ni de hecho ni en potencia admite especie alguna de división, pues, según hemos dicho, es absolutamente simple; por donde se ve que Dios es uno en grado máximo.

Respondeo dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oporte quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

SOLUCIONES. 1. Si bien la privación en sí no admite más y menos, sin embargo, en la medida en que su contrario sea mayor o menor, decimos que está más o menos privado un ser. Por tanto, según que un ser esté más dividido o sea más divisible, o lo esté menos, o no sea divisible de ningún modo, decimos que es más o menos, o sumamente uno.

Ad primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

[a] *Sent.* 1 d.24 q.1 a.1; *De div. nom.* c.1 lect.2; c.13 lect.3.

[7] III c.2 n.5 (BK 1003b32): S.TH., lect.2 n.548.

[8] *De consider.* 1.5 c.8: ML 182,799.

2. Ni el punto ni la unidad, principio del número, son seres máximos, porque para tener ser necesitan de un sujeto. Por tanto, ninguno de ellos es uno en grado máximo, pues así como el sujeto no es lo más uno por la diversidad entre sujeto y accidente, por la misma razón tampoco lo es el accidente.

Ad secundum dicendum quod punctus et unitas quae est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens.

3. Aunque todo ser sea uno por su substancia, sin embargo, no todas las substancias causan de igual modo la unidad, pues la de unos seres es compuesta, y la de otros, no.

Ad tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem: quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

INTRODUCCION A LA CUESTION 12

DEL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA DIVINA

I. Razón de esta cuestión y su importancia

Después de haber estudiado la naturaleza divina en sí misma o absolutamente, pasa Santo Tomás a considerarla en orden a nuestro entendimiento y a nuestro lenguaje.

El estudio de la naturaleza de Dios en sí misma nos la presenta como transcendiendo infinitamente todos los seres creados. Esta transcendencia del ser divino parece llevar lógicamente a su incognoscibilidad y a su inefabilidad. Por lo mismo que transciende infinitamente a todos los seres de la creación, por ser infinita e ilimitada, debe escaparse al alcance de todo entendimiento creado. Si, por el contrario, se sostiene que la esencia divina cae dentro del campo a que se extiende la actividad del entendimiento humano creado, esto sería limitarla a los estrechos moldes de la razón humana; sería negar virtualmente su transcendencia.

He aquí dos afirmaciones que parecen inarmonizables entre sí: transcendencia del ser divino y cognoscibilidad del mismo por el entendimiento humano. ¿Puede el entendimiento creado llegar a conocer la esencia divina sin rebajar ni disminuir en nada su absoluta transcendencia? Este es el problema que se plantea en la cuestión XII, y que se estudia a lo largo de su numeroso articulado.

II. Orden y conexión de los artículos

El conocimiento de la naturaleza divina puede obtenerse por un doble camino: por vía de evidencia y por vía de fe. A su vez, la evidencia puede ser inmediata o mediata. De donde resulta un triple conocimiento de Dios: conocimiento evidente e inmediato, facial o intuitivo; conocimiento evidente, pero mediato, discursivo y racional, y conocimiento obscuro e inevidente, de fe. El primero es el que tienen los bienaventurados o comprensores en el cielo; el segundo, el que puede lograr la razón valiéndose de sus luces naturales y el que han alcanzado de hecho muchos filósofos paganos, y el tercero, el que poseen los creyentes mediante la fe basada en la divina revelación.

El conocimiento facial e intuitivo, como también el conocimiento de fe, son formal e intrínsecamente sobrenaturales; en cambio, el conocimiento mediato y discursivo es substancialmente natural. Santo Tomás se ocupa en esta cuestión XII de estos tres géneros de conocimiento. Primero estudia el conocimiento evidente e inmediato o intuitivo y facial (a.1-11); luego, el conocimiento evidente mediato o discursivo (a.12), y, por último, el de fe divina (a.13).

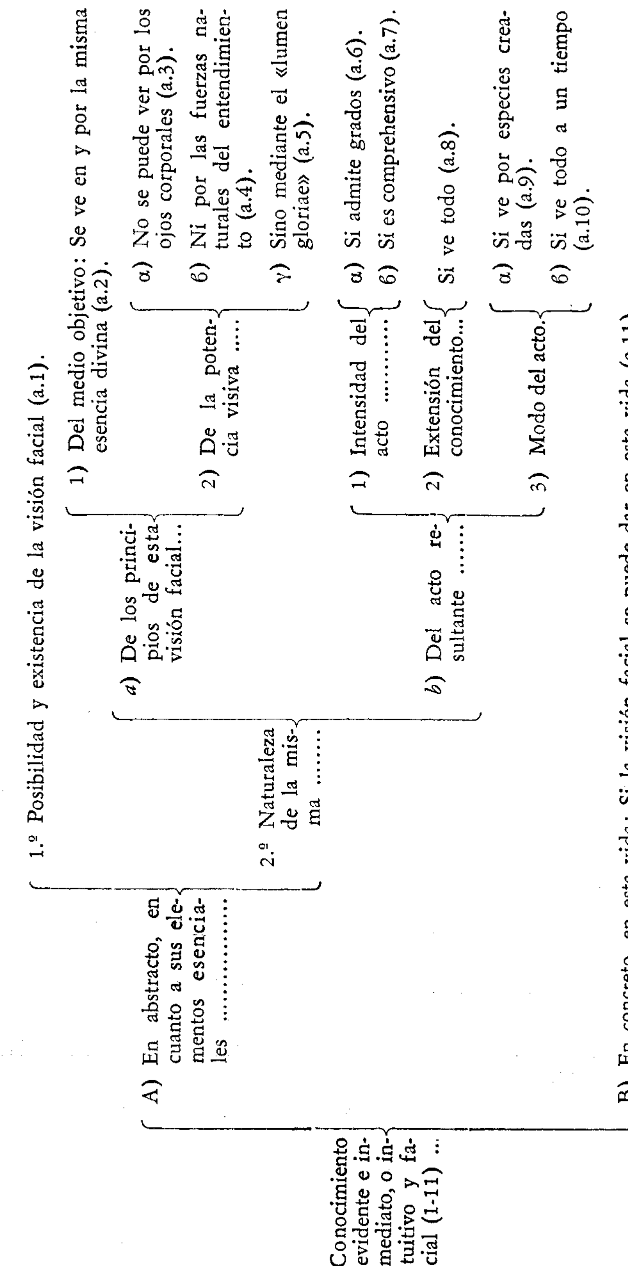
La visión facial de Dios la considera primero en absoluto, en cuanto a sus elementos esenciales (1-10), y después en particular, en concreto, en cuanto a su posibilidad y realización en esta vida mortal (a.11).

Sobre la visión facial de Dios estudia en primer término su posibilidad y existencia y luego su naturaleza.

La naturaleza de esta visión se pone de manifiesto en los principios que la determinan y en el acto que de ellos brota. Dos son los principios de la visión facial: el *medio objetivo* del conocimiento y la *potencia cognoscitiva.*

Sobre el acto de la visión conviene conocer su intensidad, su extensión y su modo propio y característico.

He aquí todos estos puntos indicados de un modo esquemático:



A) Conocimiento intuitivo y facial de la esencia divina

1. Errores más notables

Nadie duda que Dios es en sí mismo infinitamente cognoscible, por lo mismo que es infinitamente inmaterial. Es cosa sabida en filosofía que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento y de la cognoscibilidad, y que, en consecuencia, un ser en tanto es más cognoscible en cuanto es más inmaterial.

La cuestión está en saber si el entendimiento creado, sea angélico o humano, puede llegar a conocer a Dios en sí mismo. Sobre este particular hay dos posiciones extremas, igualmente falsas, erróneas y heréticas.

La primera sostiene que ningún entendimiento creado puede llegar, ni siquiera con la ayuda de Dios, a conocer la esencia divina, tal y como es en sí misma; los bienaventurados no ven a Dios, sino un resplandor radiante y luminoso que brota de El. Tal es la posición de Amalrico (s.XIII), de los palamitas (s.XIV) y, en substancia, la de Rosmini (D 1928-1930).

La otra posición extrema afirma que el hombre puede por sus propias fuerzas y en esta vida ver facialmente la esencia divina. Este es el pensamiento de los anomeos (Aecio, Eunomio, etc.) (s.IV), de los begardos y beguinos (s.XVI), de los ontologistas (D 1659) y de los racionalistas (D 1808).

Siguen esta misma dirección, aunque sin llegar a estos últimos extremos, los que, como Bayo, enseñan que la exaltación del hombre a la bienaventuranza sobrenatural es debida a la naturaleza humana [1] y los que, siguiendo las doctrinas de los inmanentistas, admiten en el hombre una verdadera exigencia del orden sobrenatural y, en particular, de la visión facial de Dios (D 2103).

La doctrina de la revelación está en un punto medio. El entendimiento creado no puede, por sus solas fuerzas, llegar a ver la esencia divina como es en sí misma, pero puede lograrlo, y lo logra de hecho, fortalecido por una luz sobrenatural y divina que se llama «luz de la gloria» *(lumen gloriae)*. En orden a la visión facial de Dios, al *lumen gloriae* y a todos los demás dones sobrenaturales, no hay en el hombre otra disposición que mera capacidad y pura no repugnancia para recibirlos.

2. Enseñanza de la revelación divina

Puede resumirse en las siguientes proposiciones:

1.ª La última bienaventuranza del hombre consiste en la visión clara de la divina esencia.

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8).

«Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 18,10).

«Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Io 17,3).

[1] D 1021 1023 1034 1012 1013 1014.

«Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» (1 Io 3,2).

«Cuando llegué a ser hombre, dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora veo por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13,12).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—Benedicto XII definió solemnemente, el 29 de enero de 1336, que, después de la ascensión de Nuestro Señor a los cielos, las almas de todos los que hubieran muerto o murieran en lo sucesivo en estado de gracia y hayan purgado por sus pecados, si algo había en ellas que purificar, luego, en seguida de su muerte y de dicha purgación, cuando a ella hubiera lugar, y ya antes de la resurrección de los cuerpos y del juicio universal, ven la divina esencia con visión intuitiva y facial, sin intermedio de ninguna criatura a modo de medio objetivo, sino uniéndose la misma esencia divina al entendimiento de los bienaventurados inmediatamente, de modo claro y manifiesto; que los que tienen esta visión se gozan en ella, son de verdad bienaventurados y disfrutan de la vida y descanso eternos; que tal visión y el consiguiente gozo hacen cesar los actos de fe y de esperanza, y que, una vez comenzados, duran sin ninguna intermisión por toda la eternidad (D 530). De esta definición dogmática se han hecho más tarde eco *Clemente VI* (D 570-1; 574, a), el *Concilio Florentino* (D 693), *Pío IX* (D 1647) y el *Santo Oficio* en decreto del 14 de diciembre de 1884 (D 1928-1930).

2.ª Esta visión de la divina esencia es intuitiva e inmediata.

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Le veremos tal cual es» (1 Io 3,2). «Entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13,12).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—«Ven la esencia divina» (Benedicto XII: D 530). «Contemplarán claramente al mismo Dios uno y trino, como es en sí mismo» (Concilio Florentino: D 693).

3.ª La visión facial de Dios no es comprensiva.

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«... ¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su Omnipotencia? Es más alto que los cielos. ¿Qué harás? Es más profundo que los abismos. ¿Qué entenderás? Es más extenso que la tierra, más ancho que el mar» (Iob 11,7-9).

«¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? o ¿quién fue su consejero?» (Rom 11,33-34).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—Es doctrina de fe que Dios es incomprensible e inefable; así consta en el *Concilio IV de Letrán* y en el *Vaticano I* (D 428 y 1782).

4.ª La visión facial de Dios hace cesar los actos de fe y de esperanza.

Consta por la definición de Benedicto XII (D 530).

5.ª No tendrá intermisión ni término.

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Io 17,3).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—Es doctrina expresamente definida por *Benedicto XII* (D 530), enseñada por los *Concilios Lateranense IV* (D 429), *Lugdunense II* (D 464) y *Vaticano I* (D 1793), y ya anteriormente contenida en varios símbolos de fe y en documentos de los Papas (D 16 40 228a: 347).

6.ª La visión facial de Dios no puede obtenerse por solas las fuerzas naturales; se precisa para el efecto una luz superior y divina, que comúnmente se llama «luz de la gloria» *(lumen gloriae).*

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11,27).

«Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—La necesidad del *lumen gloriae* para ver claramente a Dios ha sido expresamente enseñada por el *Concilio Vienense* (1311-1312) al condenar las doctrinas de los begardos y beguinos (D 475), y más tarde por el *Concilio Vaticano I* al proscribir el racionalismo (D 1786 1795 1796 1808).

Está también, virtualmente, enseñada en la condenación de Bayo (D 1012) y en la de los ontologistas (D 1659-1662).

7.ª La visión facial de Dios se obtiene en seguida de morir en gracia y después de haberse purificado en el fuego del purgatorio, si algo había que purgar.

Ha sido solemnemente definida por *Benedicto XII* (D 530), y más tarde por el *Concilio Florentino* (D 693).

8.ª La visión facial de Dios será más o menos perfecta, en proporción con los méritos hechos en esta vida.

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—La Sagrada Escritura insiste en que Dios dará la vida eterna (visión facial de Dios) como premio y recompensa a nuestras buenas obras. «Ya me está preparada la corona de justicia que me otorgará aquel día el Señor, justo juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (2 Tim 4,8). Y al distribuir este premio, el Señor «dará a cada uno según sus obras» (Rom 2,6).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—La Iglesia ha definido solemnemente esta verdad en el *Concilio Florentino* (D 693) y más tarde en el *Concilio de Trento,* al condenar la doctrina de los protestantes, quienes sostenían que todos los bienaventurados eran iguales en el cielo (D 842).

9.ª Según la providencia ordinaria de Dios, la visión facial de la divina esencia no se obtiene en esta vida, sino tan sólo en la otra.

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—San Pablo afirma esta verdad repetidas veces: «Ahora veo por un espejo y oscuramente; entonces (en la otra vida) veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte; entonces conoceré como soy conocido. Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad...» (1 Cor 13,12-13).

«Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en la fe y no en la visión; pero confiamos, y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor» (2 Cor 5,6-8).

«Te mando... que te conserves sin tacha ni culpa en el mandato hasta la manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, quien hará parecer, a su tiempo, al bienaventurado y sólo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno. Amén» (1 Tim 6,13.16).

El mismo pensamiento repite San Juan cuando escribe: «A Dios nadie le vio jamás» (1,8). «No porque alguno haya visto al Padre, sino sólo el que está en Dios, ése ha visto al Padre» (6,46).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—El *Concilio Vienense* ha condenado la doctrina de los begardos y beguinos, según la cual «el hombre puede obtener, ya en esta vida, la última bienaventuranza con toda la perfección que tendrá en la vida futura» (D 474).

Y el Santo Oficio ha proscrito las doctrinas de los ontologistas (D 1659-1662).

3. La exposición teológica de Santo Tomás

a) *Existencia y posibilidad de la visión facial*

Es dogma de fe que los bienaventurados en el cielo (ángeles y hombres) ven intuitiva y facialmente la esencia divina.

Los teólogos se preguntan, en torno a este misterio, si la razón humana puede naturalmente demostrar la existencia y posibilidad de la visión intuitiva y facial de Dios.

Por lo que respecta a la existencia, todos convienen que la razón humana no puede demostrar el hecho de tal visión, toda vez que es un don gratuito y sobrenatural, cuya conexión depende, única y exclusivamente, de la voluntad de Dios, la cual sólo puede ser conocida por la revelación.

Pero en cuanto a la demostración de su posibilidad, ya no hay uniformidad entre los teólogos, opinando unos que es naturalmente demostrable, y sosteniendo otros que la razón humana no puede demostrar de modo cierto y seguro la posibilidad de la visión facial de Dios.

Los discípulos del Angélico Doctor, inspirados en los principios y en el espíritu de su Maestro, sostienen la segunda opinión. Es decir: que el entendimiento creado no puede demostrar de modo cierto y seguro la posibilidad, ni tampoco la imposibilidad, de la visión facial de Dios. Es esto un misterio intrínseca y formalmente sobrenatural, que trasciende todo ser creado. Por lo tanto, no hay en todo el orden natural ninguna

tendencia, ninguna exigencia, ningún nexo de causalidad, nada que permita al humano entendimiento rastrear la posibilidad de este misterio.

Encuéntranse, sin embargo, en Santo Tomás dos razones de congruencia que parecen insinuar la posibilidad de la visión facial de la divina esencia.

Una está tomada de la amplitud y universalidad del objeto del humano entendimiento (1.ª q.12 a.4 sol.3).

El objeto proporcionado y connatural del humano entendimiento son las esencias de las cosas sensibles; pero este objeto no llena totalmente la capacidad y anchura del entendimiento, toda vez que puede entender otras muchas cosas, fuera de las cosas sensibles y sobre todas ellas. Es indudable que nuestro entendimiento puede considerar el ser en toda su abstracción y universalidad. El ser, pues, en toda su extensión y universalidad, será el objeto adecuado, total, del humano entendimiento.

Pero dentro de la amplitud del ser queda también comprendida la esencia divina en sí misma, pues no es otra cosa que ser, ser por esencia, ser purísimo y subsistente. Desde el momento en que suponemos que la esencia infinita de Dios cae dentro del ancho campo del humano entendimiento, ya no se ve inconveniente en que éste, elevado y fortalecido por una luz superior, pueda ver intuitiva y facialmente la esencia divina.

Otra razón se basa en el deseo que experimenta todo espíritu, una vez que ha demostrado la existencia de Dios, de ver su divina esencia (1 q.12 a.1). Nuestro entendimiento fue hecho expresamente para conocer la verdad, y de aquí que experimente un gozo inefable en la contemplación de la misma. Este gozo es tanto mayor cuanto mayor y más sublime fuere la verdad conocida.

El ansia, el anhelo de conocer la verdad, es algo congénito, natural al hombre.

Este anhelo de verdad le hace estudiar detenida y escrupulosamente el maravilloso universo que contempla ante sus ojos. Busca su explicación y se afana por determinar su origen y su finalidad, pero no le encuentra en el mismo universo: le es preciso remontarse, en vuelo de águila, sobre todo él, hasta encontrar un ser transcendente que le dé la clave para explicar y entender todo lo creado.

De esta manera llega el entendimiento a demostrar cierta y apodícticamente la existencia de Dios.

La naturaleza divina es el mismo ser subsistente e infinito, que comprende en sí eminentemente todas las perfecciones existentes y posibles.

Esta eminencia e infinitud de la esencia divina hace que sobrepase infinitamente todos los seres creados, aun los más nobles y perfectos.

De donde resulta que las cosas creadas son un palidísimo reflejo de la inmensa perfección de Dios.

Por eso las criaturas sólo pueden proporcionar al hombre un conocimiento imperfectísimo de la esencia divina.

De suerte que el hombre sabe, por un lado, que Dios es perfección y verdad infinitas. Por otra parte, sabe también que sólo una mínima parte de la infinita perfección de Dios es reflejada por las cosas creadas. Queda, pues, en Dios un mundo inagotable de verdad que no se transparenta en las criaturas y que el hombre no puede naturalmente conocer.

Sólo hay un camino para conocer claramente ese océano inmenso de verdad: *la visión directa e inmediata del mismo Dios.*

Impulsado por el anhelo natural de saber, el hombre siente el ansia, el deseo de ver a Dios, para saciarse con la contemplación de su infinita hermosura. ¿Podrá ser contraria a nuestra naturaleza una visión que así colma y llena los anhelos de nuestro espíritu?

Pero adviértase bien que en nuestra naturaleza no hay ni puede haber ordenación natural, tendencia positiva o exigencia con respecto a la visión clara y facial de la Causa Primera; sólo hay en ella mera no repugnancia, o, como se dice en la Escuela, potencia obediencial pasiva para ser elevada por Dios a tal sublime y noble fin [2].

El deseo eficaz de ver claramente a Dios y la amplitud sin límites de nuestro entendimiento sólo arguyen, y esto no en forma apodíctica, sino a modo de congruencia, esta capacidad radical, u obediencial, de nuestro espíritu en orden a la bienaventuranza sobrenatural, pero nunca ordenación o tendencia a dicha bienaventuranza ni exigencia a la misma.

La demostración teológica de la posibilidad y existencia de la visión facial de Dios puede resumirse en este silogismo:

La visión facial de la divina esencia es la bienaventuranza última y perfecta del hombre (premisa de fe).

Es así que la bienaventuranza última y perfecta del hombre tiene que estar a su alcance (posibilidad) y de hecho debe lograrse al menos en algunos hombres. Luego la visión facial de Dios es posible y existe de hecho.

Una bienaventuranza que no sea posible es absurda, porque dejaría *ipso facto* de ser bienaventuranza y último fin. El fin tiene razón de bien, y éste, de apetecible; la apetibilidad se basa en la conveniencia, que supone la posibilidad. Supuesto que la visión facial esté al alcance del hombre en virtud de los medios sobrenaturales, es absurdo pensar que se malogre en todos. Luego algunos hombres obtienen, de hecho, esta bienaventuranza sobrenatural. Por consiguiente, se da, de hecho, la visión facial de la divina esencia.

b) *Naturaleza de la visión facial de Dios*

El conocimiento se verifica por la unión del objeto con la potencia cognoscitiva. Esta unión puede realizarse de dos distintas maneras: o bien uniéndose el objeto en su realidad física o bien por medio de una especie que lo represente, y que se llama en filosofía especie impresa. La potencia cognoscitiva, informada por el objeto, produce el acto de conocer, que será, necesariamente, proporcionado a los dos principios que lo han engendrado (potencia y objeto).

Después de haber demostrado la posibilidad y existencia de la visión facial de Dios, se detiene Santo Tomás a determinar la naturaleza de la misma, fijando estos tres elementos: unión del objeto con el vidente, potencia visiva y acto de la visión.

a) *Unión de la esencia divina con el vidente* (a.2).—La fe enseña que, de hecho, los bienaventurados ven a Dios en sí mismo y por sí

[2] *Qq. disp.: De virtutibus in communi* a.10 ad 2.

mismo, no por medio de las criaturas o tal como está representado en ellas. «Los bienaventurados, según definió *Benedicto XII* (D 530), ven la divina esencia con visión intuitiva y facial, es decir, sin que intervenga ninguna criatura como medio objeto de dicha visión, sino por manifestación inmediata, desnuda, clara y evidente de la divina esencia al entendimiento de los mismos».

Sin embargo, es una cuestión que la Iglesia ha dejado a la libre discusión de los teólogos el averiguar si tal visión se verifica de hecho, o por lo menos puede verificarse, mediante una especie inteligible creada.

Desde luego, cabe un conocimiento intuitivo de un objeto por medio de especie impresa, como es el que tienen los sentidos externos de sus respectivos objetos. Por este capítulo no hay dificultad. Pero ¿puede darse una especie creada que represente la esencia divina, tal y como es en sí misma? Aquí está el punto difícil y discutido. Santo Tomás sostiene que es absolutamente imposible que una especie creada represente la esencia divina, tal y como es en sí misma. Por consiguiente, afirmar que se ve la esencia divina por medio de una especie creada equivale a decir que no se ve la divina esencia. Tres son las razones que alega Santo Tomás en favor de su tesis. En substancia, pueden reducirse a esto: La inmaterialidad es la raíz del conocer, de poseer intencionalmente las formas de otras cosas. La especie impresa en tanto puede representar otro objeto en cuanto es inmaterial, y en tanto puede representar más objetos en cuanto es más inmaterial. Es decir: que la facultad de representación está en proporción directa y exacta con la inmaterialidad de la especie representante. Ahora bien, toda especie creada, por muy inmaterial y perfecta que se la suponga, es infinitamente inferior a la inmaterialidad y perfección de la esencia divina y, por lo mismo, absolutamente incapaz de poder representarla tal como es en sí misma.

Además de la especie impresa, hay en el conocimiento intelectual otra segunda especie, que se llama expresa, la cual se forma por el acto mismo de conocer y es término del conocimiento. ¿Forman los bienaventurados esta especie expresa en la contemplación facial de la divina esencia? Las definiciones de la Iglesia nada han decidido sobre este particular, y los pareceres de los teólogos están divididos. Santo Tomás y su gloriosa Escuela sostienen que ni se da de hecho ni puede tampoco darse tal especie expresa en la visión facial de la esencia divina. Repugna semejante especie expresa por las mismísimas razones por que repugna la impresa. Al fin de cuentas, esta especie expresa sería también una representación creada de la divina esencia.

De todo lo dicho resulta que en la contemplación facial de Dios es la misma divina esencia la que hace las veces de especie impresa y expresa.

Ni redunda en menoscabo o desdoro de la pureza de la divina esencia el que se una, como forma, al entendimiento creado, porque de esta unión no resulta una tercera naturaleza, más perfecta que las partes componentes. En la unión del objeto con la potencia cognoscitiva, el cognoscente se hace el mismo objeto conocido. Por eso, los bienaventurados, al contemplar claramente a Dios, se hacen una misma cosa con Dios, se hacen intencionalmente dioses, manteniendo, sin embargo, su personalidad física distinta.

b) *La potencia visiva.*—Es cosa manifiesta que ningún sentido, ni externo ni interno, puede ver a Dios, por razón de su omnímoda inmaterialidad (a.3).

La única potencia que, merced a su inmaterialidad, puede ver la esencia divina es el entendimiento. Y esto no por sus solas fuerzas, sino confortado y elevado por el *lumen gloriae.*

La capacidad cognoscitiva de un sujeto debe ser proporcionada a la naturaleza del mismo, en virtud de la proporción que debe existir entre el orden del ser y el del obrar, porque «el obrar sigue al ser, y el modo del obrar, al modo de ser».

El modo de ser propio del hombre es el de un espíritu recibido en la materia: espíritu y materia en el orden del ser. Este binomio de espíritu y materia debe aparecer también en el orden de la operación: el entendimiento conociendo por conversión a los fantasmas de la imaginación. Un entendimiento, recibiendo las especies de los fantasmas, naturalmente no puede conocer más que las cosas sensibles en estado de abstracción, las esencias de las cosas sensibles, lo universal en lo particular, lo espiritual en lo material.

Pero es impotente para conocer por sus fuerzas lo inmaterial y espiritual en sí mismo. Mucho más será esto verdad si el objeto a conocer es infinitamente inmaterial y subsistente por sí mismo. Para poder ver a Dios, el entendimiento creado necesita ser previamente confortado y elevado por el *lumen gloriae.* Para que se realice la visión de la divina esencia se precisa, primero, que el entendimiento reciba en sí mismo esa esencia, y segundo, que ejercite su actividad intelectiva sobre ella.

Para las dos cosas es necesario el *lumen gloriae.* Se requiere, en primer lugar, para disponer el entendimiento creado a recibir la forma divina. Por el *lumen gloriae,* el entendimiento se diviniza, se hace deiforme y apto para recibir el ser divino.

Se requiere, además, para confortar y elevar la energía o capacidad cognoscitiva del entendimiento y ponerle en condiciones de poder contemplar la esencia divina ya presente.

Es, pues, el *lumen gloriae* un hábito sobrenatural y divino que dispone al entendimiento creado para recibir la esencia divina y le fortalece y aumenta las fuerzas, a fin de que pueda contemplarla claramente.

c) *El acto de la visión.*—Ya dijimos que el acto de la visión debe responder a los dos principios que lo engendran (esencia divina y entendimiento confortado con el *lumen gloriae).*

El acto de la visión no tiene en todos los bienaventurados la misma intensidad, sino que en unos es más intenso y en otros menos (a.6). Según sea mayor o menor la intensidad del *lumen gloriae,* así conocerá más o menos perfectamente la esencia divina. Esta mayor o menor intensidad del *lumen gloriae* depende de la mayor o menor intensidad de la caridad de esta vida. Los que han amado con mayor intensidad, tendrán un *lumen gloriae* más intenso y verán más perfectamente a Dios.

Sin embargo, por muy intenso que sea el *lumen gloriae,* nunca puede el bienaventurado llegar a la comprensión de la divina esencia (a.7), porque, siendo ésta infinitamente cognoscible, sólo puede ser compren-

dida totalmente por una virtud cognoscitiva infinita, que no puede darse más que en Dios.

De las cosas creadas y creables—objeto secundario de la visión facial—, verán los bienaventurados en la esencia divina más o menos, según la mayor o menor intensidad del *lumen gloriae* (a.8).

Cuanto más perfecto es el conocimiento que se tiene de una causa, tanto mayor es el número de efectos que a través de esa causa se pueden conocer. Y los bienaventurados ven todas las cosas en Dios como en su primera causa.

Pero ningún bienaventurado conoce en Dios todas las cosas creadas y creables, porque esto equivaldría a comprender totalmente su infinito poder, lo cual es absurdo e imposible.

Hay, sin embargo, cosas que ven todos los bienaventurados, y son las siguientes:

1.ª Todos los bienaventurados ven todos los misterios de la fe. La razón de esto es fácil de comprender. La visión se da en premio de la fe. El hábito de la fe es reemplazado por el *lumen gloriae,* que ilumina todos los objetos hasta entonces encubiertos por el velo de la fe.

2.ª Ven, además, en la divina esencia todo el universo con sus partes principales, todos los géneros y especies de las cosas creadas, lo mismo espirituales que corporales, y aun aquellas cosas particulares y concretas que pertenecen directamente al ornato y perfección del universo (a.8 ad 4).

El conocimiento de todas estas cosas constituiría la última bienaventuranza natural del hombre [3].

Como la bienaventuranza sobrenatural no destruye, sino más bien perfecciona y colma cuanto hay de bueno en el orden natural, de aquí se infiere que en la visión facial de la divina esencia tendrá plena realización la bienaventuranza natural del hombre.

3.ª Por fin, ven también en la divina esencia todas aquellas cosas que pertenecen a su propio estado (3 q.10 a.2).

La última bienaventuranza debe colmar todos los deseos legítimos, honestos y santos. Ahora bien, es natural que un bienaventurado desee saber aquellas cosas que de alguna manera le pertenecen, como un padre de familia la suerte de su mujer y de sus hijos; un obispo, la de su diócesis; un papa, el estado de la Iglesia; un fundador, el de su orden; la Virgen María, el estado y condición de sus hijos espirituales, los cristianos, y Jesucristo, la de todos los redimidos por su preciosa sangre, etc.

Todos estos deseos, honestos y santos, tendrán cumplida satisfacción en la visión intuitiva de Dios.

De las demás cosas verán más o menos, según la mayor o menor intensidad del *lumen gloriae,* merecido por la caridad ejercitada en este mundo.

Las cosas creadas o creables que ven en Dios, las conocen directamente en la divina esencia, sin intermedio de ninguna especie creada (a.9), y las contemplan todas a un mismo tiempo con una sola y simple mirada (a.10). Por eso, esta ciencia de visión es inmóvil y eterna, a semejanza de la divina.

[3] *Qq. disp.: De veritate* c.2 a.2.

Además de la visión en la esencia divina o en el Verbo, los bienaventurados tienen otro conocimiento fuera del Verbo, que es incomparablemente más imperfecto que el primero.

Al conocimiento en el Verbo llaman los teólogos ciencia *matutina,* y al otro conocimiento, fuera del Verbo, ciencia *vespertina,* porque es más oscuro que el primero.

El conocimiento vespertino se realiza mediante especies creadas y no es simultáneo, como el matutino, sino variado y sucesivo.

Después de haber analizado en abstracto todos y cada uno de los elementos que entran en la constitución de la visión facial de Dios, desciende Santo Tomás al modo singular y concreto para preguntarse si esta visión puede tener lugar en esta vida (a.11).

En esta vida se puede estar de dos maneras: actualmente *(secundum actum)* y potencialmente *(potentialiter).* Se está potencialmente en esta vida cuando el alma está realmente unida al cuerpo, pero sin ejercer ninguna acción vital sobre las cosas de este mundo: está el alma como enajenada y fuera de sí, como muerta al mundo. Se está actualmente en esta vida cuando el alma está en contacto con las cosas de este mundo por medio de su actividad vital (2-2 q.180 a.5).

El alma que está actualmente en esta vida en contacto activo y vital con las cosas de este mundo no puede ser elevada a la visión facial de Dios. Esta elevación sólo es posible en un alma completamente enajenada y como muerta a las cosas de la tierra, en un alma que se encuentra en estado de éxtasis o de rapto.

De hecho, Santo Tomás no admite este extraordinario fenómeno más que en Moisés y en San Pablo, inducido a ello por la autoridad de San Agustín. Siempre que esto suceda es un caso extraordinario y milagroso.

B) Conocimiento mediato, racional y discursivo de la esencia divina

1. Enseñanza de la divina revelación

a) *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—«Pues si, seducidos por su hermosura, los tuvieron por dioses, debieron reconocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza, quien hizo todas estas cosas.

Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su Creador; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento, se llega a conocer al Hacedor de ellas» (Sap 13,3-6).

«Lo cognoscible de Dios es manifiesto, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se alcanzan a conocer por las criaturas» (Rom 1,19-20).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—El *Concilio Vaticano I* ha definido: «Si alguno dijere que la luz natural de la humana razón no puede conocer con

certeza, por medio de las cosas creadas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, sea anatema» (D 1805).

Ya antes la Iglesia había enseñado, contra E. Bautain, que «el discurso natural puede demostrar con certeza la existencia de Dios y la infinidad de sus perfecciones» (D 1622).

Y *Pío IX* había dicho, contra Frohschammer, que «la filosofía, por sus propios medios, puede demostrar y defender la existencia de Dios, su naturaleza y sus atributos» (D 1670).

2. La exposición teológica de Santo Tomás

Naturalmente, el hombre no puede conocer la esencia divina más que por las cosas creadas.

En virtud de la dependencia múltiple y variada de que está impregnado todo ser creado, la razón humana se eleva a demostrar la existencia de Dios. Para determinar ahora la naturaleza del mismo Dios, la razón no dispone de otro camino que la semejanza que todas las cosas creadas dicen con su Creador.

Si se niega toda semejanza entre Dios y las criaturas, caemos en un puro equivocismo, que lleva lógicamente al agnosticismo absoluto de la esencia divina. Tal ha sido en la Edad Media la opinión de Maimónides, que no admitía entre Dios y las cosas creadas más que una analogía de pura atribución, basada en la causalidad extrínseca; y tal fue también, en la época reciente, el sentir de los modernistas que negaban entre Dios y la criatura toda ligación de causalidad y de semejanza (equivocismo puro). El sistema de estos autores es conocido con el nombre de *agnosticismo* y de *simbolismo*.

Este modo de pensar es, filosóficamente, absurdo.

Basta recordar el proceso de las cinco vías de Santo Tomás para cerciorarse del nexo íntimo de causalidad que existe entre Dios y todos los seres de la creación. Dios es causa eficiente de todas las cosas que existen fuera de El, las cuales, por eso mismo, han de llevar como estampillada en sí mismas la semejanza del Creador. Y la razón de esto es porque todo agente, cuando obra, produce un efecto necesariamente semejante a sí *(omne agens agit sibi simile)*. Luego en todas las criaturas se encuentra una semejanza del Hacedor, con lo cual tenemos asegurado el camino para conocer la naturaleza de Dios.

Pero ¿cómo es esta semejanza existente entre el ser creado y el Creador? Porque hay muchos géneros y clases de semejanza.

No faltan quienes conciben esta semejanza como perfecta y unívoca. De aquí ha nacido el *antropomorfismo*, en sus variadas formas (materialista, psicológico y metafísico), y el *racionalismo*. El antropomorfismo atribuye a Dios perfecciones idénticas a las que se encuentran en las cosas creadas. De esta semejanza perfecta se sigue que la razón humana puede llegar por medio de las criaturas a tener un conocimiento perfecto de la esencia divina (racionalismo, basado en el univocismo).

Esta teoría entraña la negación de la trascendencia de Dios, que ya hemos dejado demostrada.

No queda, pues, más que otra posible solución, la verdadera solución, propuesta por Santo Tomás, que armoniza maravillosamente la tras-

cendencia de Dios y la cognoscibilidad natural de su esencia: el *analogismo*.

La semejanza que existe entre Dios y las cosas creadas es análoga, proporcional y, por consiguiente, imperfecta.

Dios es causa, pero causa análoga de los seres creados. Por ser eficiente, produce efectos semejantes, y por ser análoga los hace semejantes con semejanza de analogía.

Que Dios sea causa eficiente de todos los seres de la creación es cosa bien sabida. Sólo hace falta poner de manifiesto que es causa análoga.

Causa análoga se dice aquella cuyo efecto no conviene unívocamente con la causa en la perfección causada. Toda perfección causada—por el hecho de serlo—es una perfección inherente o recibida, y, por tanto, coartada y limitada; mientras que esa misma perfección en Dios es subsistente, pura e infinita. Toda perfección pura es subsistente en Dios; en la criatura, inherente; en Dios, infinita, y en la criatura, limitada. Entre subsistente e inherente, entre infinito y finito no cabe otra semejanza que la de proporción o analogía.

Los extremos distan infinitamente entre sí (Dios y criatura), pero la proporción que ambos dicen a un tercer término es semejante.

La ciencia divina es infinitamente distinta de la ciencia humana; pero la proporción que la ciencia divina dice al ser divino es semejante a la proporción que la ciencia humana dice al hombre.

Siendo la semejanza que existe entre Dios y la criatura análoga y proporcional entre extremos que distan infinitamente, por fuerza ha de ser imperfectísima, más cercana del equivocismo que del univocismo. Con toda razón dijo el *IV Concilio de Letrán*: «La desemejanza que existe entre el Creador y la criatura es siempre mayor que la semejanza entre ambos» (D 432).

Por eso no puede fundar más que un conocimiento muy imperfecto de la esencia divina. El analogismo se aproxima más al agnosticismo que al racionalismo, por lo mismo que los análogos participan más de los equívocos que de los unívocos.

Por consiguiente, es mucho más lo que ignoramos de Dios que lo que conocemos de El. Con razón dice San León Papa: «Nadie se aproxima tanto al conocimiento de la verdad como el que entiende que en las cosas divinas, por mucho que se alcance, siempre es mucho más lo que queda por investigar. Y el que presume haber llegado a lo que aspiraba, sepa que no ha conseguido lo que buscaba, sino que ha errado en la investigación el camino de la verdad» [4].

La trascendencia de Dios queda de esta manera bien asentada.

Santo Tomás señala en particular las distintas vías por las cuales podemos conocer a Dios. Son tres: *a)* la vía de negación o de remoción; *b)* vía de causalidad; *c)* y la vía de eminencia.

Para comprender el proceso de la razón en el conocimiento de la esencia divina es preciso recordar los dos géneros de perfecciones de que ya hemos hablado más arriba: las perfecciones mixtas y las puras.

Las perfecciones mixtas, por lo mismo que implican imperfección en su concepto, no pueden aplicarse o encontrarse en Dios *formalmente*, sino

[4] Serm.9, *De Nativitate Domini*: ML 54,226.

sólo de un modo *virtual* y *eminente*. En cambio, las perfecciones puras, que sólo dicen perfección, están en Dios formalmente y, además, de un modo eminente.

Por medio de las perfecciones creadas mixtas sólo podemos conocer la esencia divina por vía de negación y de metáfora.

Como estas perfecciones no se encuentran formalmente en Dios, deben ser negadas de su divina esencia, como cuando decimos: Dios es inmóvil, incausado, inmenso, inmaterial, inextenso, etc. La vía de negación va circunscribiendo cada vez más el ser divino, a medida que lo va distinguiendo de todos los demás seres. Por esta vía de negación sabemos lo que Dios no es, pero no lo que es en sí mismo.

Pero las perfecciones mixtas están en Dios virtual y eminentemente. Esto quiere decir que Dios puede producir esas perfecciones mixtas, y aun de un modo mucho más noble y eminente que las causas creadas, lo cual funda una analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Y así, cuando decimos que Dios es un Padre, un agricultor, un león, etc., queremos significar que Dios se conduce, se porta en su modo de obrar (dinamismo, operaciones) como lo hace un padre, un agricultor, un león, etc. Este lenguaje metafórico es corriente en la Sagrada Escritura.

Huelga decir que este metaforismo nos da a conocer el modo del obrar divino, no la esencia íntima de Dios.

Las perfecciones creadas puras están en Dios formal y eminentemente.

Por encontrarse formalmente en Dios, como en causa, pueden y deben ser afirmadas de su divina esencia: Dios es ser, es verdadero, bueno, hermoso, sabio, justo, santo, etc. Esta vía es la que se llama de causalidad. Aun cuando las perfecciones puras, en su concepto formal, no envuelvan imperfección alguna, sin embargo, de hecho, por razón del sujeto en que se encuentran, están mezcladas de muchas y muy variadas imperfecciones. Por eso se impone la necesidad de un trabajo de depuración y abstracción antes de atribuirlas a Dios (1 q.14 a.1 ad 1.2).

Una vez que hayamos separado, con nuestro entendimiento, todo ese conjunto de límites e imperfecciones que acompañaban a la perfección creada, sin pertenecer, sin embargo, a su esencia, nos quedamos con la perfección pura que ni es creada ni increada, ni finita ni infinita, pero que puede ser las dos cosas.

Y esta perfección análoga es la que afirmamos positivamente de Dios.

Pero no basta haber separado de la perfección pura el modo particular que tenía en las cosas creadas; es además necesario atribuirle el modo propio del Ser divino. Ese modo propio es ser una perfección subsistente e infinita: Dios no sólo es ser, verdad, bondad, etc.; es el mismo ser subsistente, la verdad plena, la bondad absoluta, etc. Esta sublimación de las perfecciones puras es lo que se llama vía de eminencia, porque dichas perfecciones están en Dios no sólo formalmente, sino, además, eminentemente.

Estas perfecciones puras fundan una analogía de proporcionalidad propia entre Dios y las criaturas. Por eso podemos llegar a conocer la esencia divina de un modo positivo afirmativo y propio, no metafórico, aunque análogo y muy imperfecto.

C) Conocimiento de Dios por la fe (a.13)

Para conocer a Dios en esta vida disponemos los mortales no sólo de la luz natural de la razón, sino también de la luz superior de la divina revelación. De este modo de conocimientos se ocupa Santo Tomás en el artículo último de esta cuestión.

1. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—El hecho de la divina revelación y la existencia del profetismo son verdades que se inculcan en todas las páginas de la Sagrada Escritura. Baste citar dos de las más notables:

«Muchas veces en muchas maneras habló Dios en otros tiempos a nuestros padres por ministerio de los profetas; mas últimamente en estos días nos habló por su Hijo» (Heb 1,1-3).

«Y esta voz, bajada del cielo, la oímos los que con El estábamos en el monte santo. Y tenemos aún algo más firme, a saber, la palabra profética, la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso, hasta que luzca el día y el lucero se levante en vuestros corazones. Pues debéis, ante todo, saber que ninguna profecía de la Escritura ha sido proferida por humana voluntad; antes bien, movidos por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios» (2 Petr 1,18-20).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—Definición del *Concilio Vaticano I:* «El sentir constante de la Iglesia católica ha sido, y sigue siendo, que hay un doble género de conocimiento, distinto no sólo por razón de su principio, porque en uno conocemos por medio de la razón natural, y en otro, por medio de la fe divina. Distinto también por razón del objeto, por cuanto, además de las verdades naturales que puede alcanzar la razón humana, se proponen a nuestra fe misterios escondidos en Dios, que sólo por la luz de la divina revelación nos pueden ser manifestados. Por eso el Apóstol, que reconoce que los gentiles han llegado al conocimiento de Dios por las obras de la creación, hablando de la gracia y de la verdad realizada por Cristo Jesús, dice: «Enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo..., pues Dios nos la ha revelado por su Espíritu. Porque el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2,7.8.10). Y el mismo Unigénito «alaba al Padre porque ocultó estas cosas a los sabios y discretos y las reveló a los pequeñuelos» (Mt 11,25) (D 1795).

2. La exposición teológica de Santo Tomás

La existencia de un conocimiento sobrenatural en esta vida se deduce necesariamente de la elevación gratuita del hombre a la bienaventuranza sobrenatural.

Dios ha querido, en su infinita liberalidad, elevar al hombre a par-

ticipar de su misma bienaventuranza eterna. Ver a Dios cara a cara es el fin último a que Dios destina al hombre.

Pero el hombre no puede dirigir su actividad hacia ese fin sobrenatural si previamente no le conoce. Y no le puede conocer sino por medio de la revelación divina. Luego es necesario que Dios, sobrenaturalmente, manifieste al hombre el fin trascendente a que le destina y los medios que conducen eficazmente a la consecución de dicho fin.

En la dispensación de la revelación, Dios se ha conducido con el hombre como un maestro con su discípulo. No le ha manifestado toda la verdad desde un principio, sino que, amoldándose a su naturaleza y condición, le va llevando gradualmente de lo poco a lo más, hasta capacitarle para recibir la revelación plena de la verdad divina.

El discípulo comienza por creer en la explicación de su maestro, para llegar más tarde a comprenderla, y el cristiano empieza prestando asentimiento de fe divina o la revelación sobrenatural, para terminar en la visión clara y evidente de los misterios sobrenaturales (2-2 q.2 a.3).

La revelación oscura de la fe es la antorcha que guía al hombre mientras peregrina por esta vida; la revelación clara de Dios es el sol esplendoroso que ilumina la celestial Jerusalén.

El conocimiento obtenido por medio de la revelación divina, aunque oscuro, es más perfecto y más noble que el adquirido por el humano discurso, no sólo porque goza de mayor certeza, sino, además, porque se extiende a objetos a los cuales no llega la luz natural de la razón (a.13 ad 1).

Dos son los elementos que intervienen en el conocimiento intelectivo del hombre: la luz del entendimiento y los fantasmas, de los cuales son abstraídas las especies inteligibles.

En todo conocimiento formalmente sobrenatural es infundida una luz interior y divina que conforta y eleva las luces naturales de la razón. Esta luz, o bien es infundida de un modo transitorio, como sucede en la profecía *(lumen propheticum)*, o bien de un modo permanente y estable, como acontece en los que tienen la fe divina *(lumen fidei)*.

Unas veces el conocimiento sobrenatural se realiza por la sola infusión de esta luz divina, como sucede en el caso de los fieles creyentes y en el de algunos profetas; otras veces, además de esta luz divina, hay infusión de nuevos fantasmas o coordinación milagrosa de los naturalmente adquiridos, o formación, también milagrosa, de objetos exteriores, v. gr., signos, voces, etc., como acontece con bastante frecuencia en los profetas.

Dos son los géneros de conocimiento sobrenatural que se dan en esta vida: el conocimiento *profético* y el conocimiento *de fe divina*.

Comprendemos bajo la denominación de conocimiento profético todo género de revelaciones e inspiraciones; y en el conocimiento de fe divina incluimos también el que se obtiene por medio de los dones intelectivos del Espíritu Santo que se dan para perfeccionamiento de la misma fe.

De todo lo dicho en esta cuestión se desprende que el hombre puede conocer a Dios de dos maneras: natural y sobrenaturalmente. El conocimiento natural es mediato y discursivo: se obtiene por medio de las criaturas.

Además de este conocimiento, hay otro sobrenatural, más noble y más perfecto, basado en la revelación divina. Este conocimiento sobrenatural es doble, según el doble género de la divina revelación, en que se funda: el conocimiento oscuro e inevidente, que tiene lugar en esta vida (profecía y fe divina), y el conocimiento claro y evidente, que se reserva para la vida eterna (visión clara y facial de Dios).

CUESTION 12

(In tredecim articulos divisa)

Quomodo Deus a nobis cognoscatur

De la manera como conocemos a Dios

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis (q.3 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo: utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

Secundo: utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam.

Tertio: utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri.

Quarto: utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.

Quinto: utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato.

Sexto: utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Septimo: utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.

Octavo: utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.

Nono: utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.

Decimo: utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt.

Puesto que en los anteriores tratados hemos estudiado cómo es Dios en sí mismo, nos corresponde ahora estudiar cómo es en nuestro entendimiento, o sea, cómo le conocen las criaturas, y en esta materia se han de esclarecer trece puntos.

Primero: si algún entendimiento criado puede ver la esencia de Dios.

Segundo: si el entendimiento ve la esencia divina mediante alguna imagen criada.

Tercero: si se puede ver la esencia divina con los ojos del cuerpo.

Cuarto: si hay alguna substancia intelectual criada que con sus fuerzas naturales alcance a ver la esencia de Dios.

Quinto: si el entendimiento creado necesita de alguna luz creada para ver la esencia divina.

Sexto: si entre los que ven la esencia divina, la ven unos con mayor perfección que otros.

Séptimo: si hay algún entendimiento creado que pueda comprender la esencia de Dios.

Octavo: si el entendimiento creado que ve la esencia divina conoce en ella todas las cosas.

Noveno: si lo que el entendimiento conoce en la esencia divina lo conoce por medio de imágenes.

Décimo: si el entendimiento conoce simultáneamente todo lo que ve en Dios.

Undécimo: si en el estado de la vida presente puede algún hombre ver la esencia divina.

Duodécimo: si en esta vida podemos conocer a Dios mediante la razón natural.

Terciodécimo: si por encima del conocimiento natural de la razón se da en la vida presente algún conocimiento de Dios por gracia.

Undecimo utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre.

Duodecimo: utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere.

Tertiodecimo: utrum, supra cognitionem naturalis rationis, sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULO 1

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam [a]

Si algún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia [18]

DIFICULTADES. Parece que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

1. Porque, comentando el Crisóstomo el texto de San Juan: *Nadie vio jamás a Dios,* dice: *No sólo los profetas, pero ni los ángeles ni los arcángeles han visto lo que Dios es;* y también Dionisio escribe hablando de Dios: *Ni se le conoce por medio de los sentidos ni de la imaginación, ni por conjeturas, ni por la razón, ni por la ciencia.*

2. Lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Pues si Dios, según hemos visto, es infinito, síguese que en sí mismo es cosa desconocida.

3. El entendimiento creado sólo puede conocer lo que existe, ya que lo primero que percibe es el ser. Pero, como escribe Dionisio, Dios no es un ser existente, sino que *está por encima de todo lo que existe.* Luego no es inteligible, sino que sobrepasa todo entendimiento.

4. Entre quien conoce y lo conocido ha de haber alguna proporción, pues lo conocido perfecciona al que lo conoce. Pero entre Dios y el entendimiento creado no hay proporción alguna, porque los separa el infinito. Luego el entendimiento creado no puede ver la esencia de Dios.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre.

1. Chrysostomus enim, *super Ioannem* [1], exponens illud quod dicitur Io 1,18, *Deum nemo vidit unquam,* sic dicit: *Ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec angeli viderunt nec archangeli: quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam, 1 cap. *De div. nom.* [2], loquens de Deo, dicit: *neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

2. Praeterea, omne infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra (q.7 a.1) ostensum est. Ergo secundum se est ignotus.

3. Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium: primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed *supra existentia,* ut dicit Dionysius [3]. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum.

4. Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum: quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

a Infra a.4 ad 3; 1-2 q.3 a.8 et q.5 a.1; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 3,51.54.57; *De verit.* q.8 a.1; *Quodl.* 10 q.8 a.1; *In Mt.* 5; *Compend. Theol.* c.104, et 2 p. c.9.10; *In Io.* c.1 lect.11.

1 Hom.15: MG 59,98.

2 § 5: MG 3,593; S.TH., lect.3.

3 *De div. nom.* c.4 § 3: MG 3,697; S.TH., lect.2.

Sed contra est quod dicitur I Io 3,2: *videbimus eum sicuti est.*

POR OTRA PARTE, dice el apóstol San Juan: *Le veremos tal cual es.*

Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam [4] posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi: intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit.—Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

RESPUESTA. Como en tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible. Pero sucede que lo más cognoscible en sí deja de ser cognoscible para algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual; y así, por ejemplo, el murciélago no puede ver lo que hay de más visible, que es el sol, a causa precisamente del exceso de luz. Así, pues, basándose en esto, hubo quienes dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

Pero esta opinión no es aceptable, porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio.—Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura racional no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente, se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina.

4 Amalricus de Bena, Abaelardus et alii.

SOLUCIONES. 1. En ambos textos se habla de la visión comprensiva, pues antes del alegado había escrito Dionisio: *El es para todos y universalmente incomprensible, y no se le conoce por los sentidos*, etc.; y el Crisóstomo añade poco después: *Entiende aquí por visión una consideración y comprensión ciertísima del Padre, igual a la que el Padre tiene del Hijo.*

2. Lo que es infinito por parte de la materia, no determinada por forma alguna, es de suyo incognoscible; pues todo conocimiento se adquiere mediante una forma; pero lo infinito por parte de una forma no limitada por materia es, de por sí, lo más cognoscible. Pues, según hemos visto, Dios es infinito, pero no del primer modo.

3. Al decir que Dios no es un ser existente, no se entiende que no existe de modo alguno, sino que sobrepasa a todo lo existente, por cuanto es su propio ser; mas de esto no se deduce que de ningún modo pueda ser conocido, sino que excede a todo conocimiento, lo que equivale a decir que es incomprensible.

4. La proporción puede entenderse de dos maneras: como relación de valor determinado entre dos cantidades, y en este sentido el duplo, el triple y lo igual son especies de la proporción, o como una relación cualquiera entre cosas. Pues de este segundo modo cabe proporción entre la criatura y Dios, puesto que se relaciona con El como el efecto con la causa y como la potencia con el acto, y en este sentido el entendimiento creado es proporcionado a Dios para poder conocerlo.

Ad primum ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde praemittit Dionysius immediate ante verba proposita, dicens: *omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est*, etc. Et Chrysostomus[5] parum post verba praedicta subdit: *visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem, tantam quantam Pater habet de Filio.*

Ad secundum dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam, ignotum est secundum se: quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus (q.7 a.1) patet.

Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens: sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat: quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram: secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

[5] *In Io.* hom.15: MG 59,99.

ARTICULO 2

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur [a]

Si el entendimiento creado ve la esencia de Dios por medio de alguna semejanza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

1. Dicitur enim I Io 3,2: *scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Praeterea, Augustinus dicit, IX *De Trin.*[6]: *cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

3. Praeterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectae. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV *De Trin.*[7], quod cum Apostolus dicit «*videmus nunc per speculum et in aenigmate*», *speculi et aenigmatis nomine, quaecumque similitudines ab ipso significatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum.* Sed videre Deum per essentiam non est visio aenigmatica vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Respondeo dicendum quod ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei

DIFICULTADES. Parece que el entendimiento creado ve la esencia divina por medio de alguna semejanza.

1. Porque dice San Juan: *Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El y le veremos tal cual es.*

2. Dice San Agustín: *Cuando conocemos a Dios, se forma en nosotros cierta imagen suya.*

3. El entendimiento, en el acto de entender, es su mismo objeto en cuanto entendido, como el sentido, al sentir, se hace también su objeto. Pero esto no es posible sino en cuanto el sentido está informado por la imagen del objeto sensible, y el entendimiento, por la del intelectual. Luego si Dios es visto en acto por el entendimiento creado, es necesario que sea visto por alguna semejanza.

POR OTRA PARTE, San Agustín, explicando las palabras del Apóstol: *Ahora vemos como en espejo y en enigma*, dice que *las expresiones espejo y enigma pueden significar todas las imágenes y semejanzas que emplea como más a propósito para darnos a conocer a Dios.* Pero como la visión de la esencia divina no es una visión enigmática ni especular, sino todo lo contrario, síguese que la esencia divina no se ve por medio de semejanzas.

RESPUESTA. Todo acto de visión, sea sensible o intelectual, requiere dos cosas: potencia o facultad de ver y unión del objeto visto con la facultad

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.ª3; 4 d.49 q.2 a.1; *De verit.* q.8 a.1; q.10 a.11; *Quodl.* 7 q.1 a.1; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3,49.51; 4,7; *In I Cor.* c.13 lect.4; *De div. nom.* c.1 lect.1; *In Io.* c.1 lect.11; c.14 lect.2; *Compend. Theol.* c.105, et 2 p. c.9.

[6] C.11: ML 42,969. [7] C.9: ML 42,1069.

visiva, pues no hay visión actual si lo visto no está de alguna manera en el que lo ve. Cuando se trata de seres corporales, es indudable que el objeto visto no está por su esencia en el que lo ve, sino por alguna imagen suya; y así, cuando los ojos ven, v.gr., una piedra, no es la substancia de la piedra lo que está en los ojos, sino una reproducción de ella. Pero si hubiera un ser que fuese a la vez el principio de la potencia visiva y el objeto visto, el que le viese recibiría de él la facultad de ver y la forma o representación por la que ve.

Ahora bien, es indudable que Dios es el autor de la facultad visiva, y que el entendimiento puede verle. Pero como el poder intelectual de la criatura no es la esencia de Dios, es preciso que sea alguna imagen participada del que es primer entendimiento, y por esto se dice del poder intelectual de la criatura que es una cierta luz inteligible, como derivada de la luz primera, bien se entienda esto del poder natural o bien de cualquiera perfección de gracia o gloria que se le añada. Por consiguiente, para ver a Dios se requiere, por parte de la potencia visiva, alguna semejanza del propio Dios que le preste eficacia para verle.

En cambio, por parte del objeto, que necesariamente ha de estar unido de alguna manera al que ve, no es posible ver la esencia divina por medio de ninguna imagen creada. Primero, porque, como dice Dionisio, en modo alguno se pueden conocer los seres de orden superior mediante imágenes de los de orden inferior; por lo cual no podemos conocer la esencia de lo incorpóreo mediante imágenes de los seres corporales. Por consiguiente, mucho menos podremos conocer la esencia divina por imágenes creadas, sean éstas las que fueren.—Segundo, porque, como hemos dicho, la esencia divina es su mismo ser, cosa que no puede convenir a ninguna forma o imagen creada.

visae cum visu: non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum: sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum.

Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius 1 cap. *De div. nom.* [9], per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci: sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri.—Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra (q.3 a.4) ostensum est: quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur

[9] § 1: MG 3,588; S.Th., lect.1.

aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. — Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest: quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri: quod est erroneum.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum: de quo dicitur in Ps 35,10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de similitudine quae est per participationem luminis gloriae.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quae habetur in via.

Ad tertium dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

Por tanto, ninguna puede representar la esencia divina a quien lo ve.—Tercero, porque la esencia divina es algo incircunscrito o ilimitado que contiene en sí de modo sobreeminente cuanto puede ser significado o entendido por el entendimiento creado, y, por tanto, ninguna especie creada puede representarle, ya que todas son formas de cosas determinadas, como de sabiduría, de virtud, del mismo ser o de cosas análogas; por lo cual, decir que se ve a Dios por alguna imagen es decir que no se ve la esencia divina, y esto es un error.

Hemos, pues, de concluir que para ver la esencia de Dios se requiere alguna semejanza por parte de la potencia visiva, a saber, la luz de la gloria, de la que dice el Salmista: *En tu luz veremos la luz.* Pero no es posible verle por medio de alguna semejanza creada que represente a Dios tal cual es en sí.

SOLUCIONES. 1. El texto alegado habla de la semejanza obtenida por la participación de la luz de la gloria.

2. San Agustín habla allí del conocimiento que tenemos de Dios en esta vida.

3. La esencia divina es su mismo ser, y, por tanto, así como las formas inteligibles que no son su ser se unen al entendimiento según una manera especial de ser, con lo cual lo informan y actúan, así la esencia divina se une al entendimiento creado como objeto actualmente conocido que por sí mismo hace que la inteligencia esté en acto.

ARTICULO 3

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus [a]

Si la esencia de Dios puede ser vista con los ojos del cuerpo

DIFICULTADES. Parece que los ojos del cuerpo puedan ver la esencia divina.

1. Porque en el libro de Job se dice: *En mi carne veré a Dios;* y también: *Con oído de mis orejas te oí, y ahora mis ojos te ven.*

2. Dice San Agustín: *Tendrán, pues, aquellos ojos* (habla de los glorificados) *una fuerza superior a la actual, no para ver con mayor agudeza de la que, según dicen, ven las serpientes y las águilas* (pues, por sutil que sea la vista de estos animales, no pueden ver más que los cuerpos), *sino para ver también lo incorpóreo.* Pues quien puede ver lo incorpóreo puede ser elevado a ver a Dios. Por consiguiente, los ojos glorificados pueden ver a Dios.

3. Dios puede ser visto por el hombre con su visión imaginaria, pues dice Isaías: *Vi al Señor sentado en su trono.* Pero como la visión imaginaria tiene su origen en los sentidos, pues la imaginación o fantasía *es un movimiento causado por el sentido en acto,* como dice Aristóteles, síguese que Dios puede ser visto con visión sensible.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Ninguno vio jamás a Dios, ni en esta vida tal cual es, ni en la vida de los ángeles tal como se ven las cosas que se miran con los ojos del cuerpo.*

RESPUESTA. No es posible ver a Dios con el sentido de la vista, ni tampoco con sentido ni facultad alguna de la parte sensitiva. Toda facultad de este género es acto de algún órgano cor-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali.

1. Dicitur enim Iob 19,26: *in carne mea videbo Deum,* etc.; et 42,5: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Praeterea, Augustinus dicit, ultimo *De civitate Dei,* cap. 29 [10]: *Vis itaque praepollentior oculorum erit illorum* (scilicet glorificatorum), *non ut acutius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae* (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora) *sed ut vident et incorporalia.* Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Praeterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria: dicitur enim Isaiae 6,1: *vidi Dominum sedentem super solium,* etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet: phantasia enim est *motus factus a sensu secundum actum,* ut dicitur in II *De anima* [11]. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *De videndo Deum* ad Paulinam [12]: *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est; vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.*

Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia huiusmodi

[a] Infra a.4 ad 3; 2-2 q.175 a.4; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.2; *In Mt.* c.5.

[10] L.22: ML 41,799. [11] C.3 n.13 (BK 429a1): S.TH., lect.6 n.655-59.

[12] *Epist.* 147 c.11: ML 33,609.

est actus corporalis organi, ut infra (a.4; q.78 a.1) dicetur. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra (q.3 a.1) ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur *in carne mea videbo Deum, Salvatorem meum,* non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus: sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum.—Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te,* intelligitur de oculo mentis: sicut Eph 1,17-18 dicit Apostolus: *det vobis spiritum sapientiae in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod praemittitur: *Longe itaque potentiae alterius erunt* (scilicet oculi glorificati), *si per eos videbitur incorporea illa natura.* Sed postmodum [13] hoc determinat, dicens: *Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.* Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens: quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia

poral, como adelante se dirá; y como el acto es proporcionado al sujeto que actúa, síguese que ninguna facultad de esta clase puede alcanzar más allá de lo corporal. Pero Dios es incorpóreo, según hemos demostrado, y, por tanto, no puede ser visto con los ojos ni con la imaginación, sino sólo con el entendimiento.

SOLUCIONES. 1. Donde se dice: *En mi carne veré a Dios, mi Salvador,* no se entiende que habrá de ver a Dios con los ojos de la carne, sino que en posesión de la carne, después de la resurrección, vería a Dios.—Asimismo, el otro texto: *Ahora mis ojos te ven,* se entiende de los ojos del entendimiento; y en igual sentido dice el Apóstol: *Que os dé el espíritu de sabiduría en su conocimiento, iluminando los ojos de vuestro corazón.*

2. Las palabras de San Agustín tienen un sentido inquisitivo y condicional, puesto que antes había dicho: *Tendrían* (los ojos glorificados) *un poder muy distinto si con ellos se viese la naturaleza incorpórea;* pero después aclara, diciendo: *Es muy creíble que entonces hayamos de ver el mundo corpóreo del cielo nuevo y de la tierra nueva, en forma tal que veamos con la mayor claridad a Dios presente en todas partes y gobernando incluso los seres corporales, pero no al modo como ahora vemos lo invisible de Dios por el conocimiento de las cosas creadas, sino a la manera como, en el instante en que vemos a los hombres con quienes convivimos y trabajamos, no creemos que viven, sino que lo sabemos.* Por donde se comprende que, a su parecer, los ojos glorificados verán a Dios como los nuestros ven ahora la vida de alguien; y la vida no se ve con los ojos de la carne por sí o inmediatamente, sino accidentalmente, entendiendo por sensible accidental una cosa que los sentidos no perciben en sí misma, pero que otra facultad conoce en el momento en que se produzca la correspondiente sensación. Ahora bien, que la

[13] ML 41,800.

vista de los cuerpos sea causa de que surja inmediatamente en el entendimiento la presencia divina, se debe a dos cosas: a la perspicacia del entendimiento y al reflejo de la claridad divina en los cuerpos renovados.

virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit: scilicet ex perspicacitate intellectus: et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

3. En la visión imaginaria no se ve la esencia de Dios; lo que sucede es que se produce en la imaginación una figura que representa a Dios según algún modo de semejanza; y así es como la Escritura Sagrada describe metafóricamente lo divino por medio de las cosas sensibles.

Ad tertium dicendum quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia: sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

ARTICULO 4

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit [a]

Si hay algún entendimiento creado que con sus fuerzas naturales pueda ver la esencia divina

DIFICULTADES. Parece que algún entendimiento puede ver con sus fuerzas naturales la esencia divina.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

1. Porque dice Dionisio que el ángel es *espejo puro y clarísimo que recibe, si es lícito hablar así, toda la hermosura de Dios.* Pero cuando se mira la imagen especular de una cosa se la ve a ella. Si, pues, el ángel se entiende a sí mismo con sus fuerzas naturales, parece que con ellas puede entender también la esencia divina.

1. Dicit enim Dionysius, cap.4 *De div. nom.* [14], quod angelus est *speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* Sed unumquodque videtur dum videtur eius speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Cosas que de por sí son sumamente visibles, lo son menos para nosotros, debido a alguna deficiencia de la vista, sea la corporal o la espiritual. Pero el entendimiento del ángel no tiene ningún defecto. Si, pues, Dios en sí mismo es sumamente inteligible, parece que también debe serlo para el ángel. Por consiguiente, si éste con sus fuerzas naturales puede entender los otros inteligibles, mucho mejor puede entender a Dios.

2. Praeterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus, vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

[a] Infra q.64 a.1 ad 2; 1-2 q.5 a.5; q.69 a.1; *Sent.* 2 d.4 a.1; d.23 q.2 a.1; 4 d.49 q.2 a.6; *De verit.* q.8 a.3; *Cont. Gent.* 1,3; 3,49.52; *In I Tim.* c.6 lect.3; *De anima* a.17 ad 10.

[14] § 22: MG 3,724: S.TH., lect.18.

3. Praeterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis (a.1) patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

3. Los sentidos corporales no alcanzan a entender las substancias incorpóreas, porque están por encima de su naturaleza. Si, pues, ver la esencia de Dios está fuera del alcance de todo entendimiento creado, parece que ninguno podrá llegar a verla, y esto es erróneo, según hemos dicho. Por consiguiente, parece que ver la esencia divina es natural al entendimiento creado.

Sed contra est quod dicitur Rom 6,23: *gratia Dei vita aeterna.* Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Io 17,3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum,* etcetera. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *La gracia de Dios es la vida eterna.* La vida eterna consiste en la visión de la esencia divina, según lo que dice San Juan: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero,* etc. Por tanto, ver la esencia de Dios compete al entendimiento creado, por gracia y no por naturaleza.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.

Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali: et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes: et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

RESPUESTA. Es imposible que ningún entendimiento creado vea con sus fuerzas naturales la esencia divina. El conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en el que lo conoce. Lo conocido está en el que lo conoce, según sea su modo natural de ser; por lo cual el conocimiento se adopta al modo natural de ser el cognoscente. Por tanto, si el modo de ser de un objeto de conocimiento es de orden superior al modo natural de ser del que conoce, su conocimiento está necesariamente por encima de la naturaleza de tal cognoscente.

Ahora bien, el modo de ser de las cosas es muy variado. Las hay cuya naturaleza no adquiere el ser más que en determinada materia individual, y así es todo lo corpóreo. Otras hay, en cambio, cuya naturaleza subsiste por sí y no en la materia, pero no son su mismo ser, sino que tienen ser, cuales son las substancias incorpóreas que llamamos ángeles. Pero sólo Dios tiene como modo propio de ser el de que es su mismo ser subsistente.

Por tanto, lo natural para nuestro entendimiento es conocer las cosas que no tienen ser sino en la materia, ya que nuestra alma, por la que conocemos, es forma de una materia. Pero el alma tiene dos facultades cognoscitivas. Una que es acto de algún órgano corpóreo, por lo que su actividad natural es conocer las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual, y por esto los sentidos únicamente conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo, y por ello lo connatural del entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no pueden alcanzar los sentidos.— En cambio, lo connatural al entendimiento angélico es conocer las naturalezas que no subsisten en la materia, cosa que está por encima de la capacidad natural del entendimiento humano en el estado presente de la vida, que es estado de unión con el cuerpo.

Por tanto, es forzoso concluir que conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado, y, por consiguiente, el entendimiento creado no puede ver la esencia divina, a menos que Dios, por su gracia, se le una como objeto de conocimiento.

Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale: eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali: quod est supra facultatem sensus. — Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur.

Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.

SOLUCIONES. 1. En el texto alegado se describe el modo connatural que tiene el ángel de conocer a Dios, que es conocerle por la representación divina que en el propio ángel resplandece. Pero como, según hemos dicho, conocer a Dios por medio de representaciones no

Ad primum ergo dicendum quod iste modus cognoscendi Deum, est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem crea-

tam, non est cognoscere essentiam Dei, ut supra (a.2) ostensum est. Unde non sequitur quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum quod intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum quod sensus visus quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit: nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut *hanc*. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

es conocer la esencia divina, no se sigue que pueda el ángel conocer la esencia de Dios con sus propias fuerzas.

2. El entendimiento del ángel no es defectuoso, si defecto se toma en sentido privativo, o sea carencia de algo que se debe tener. Pero, tomado en sentido negativo, toda criatura es defectuosa, ya que ninguna tiene aquella excelencia que hay en Dios.

3. Cierto que no es posible elevar el sentido de la vista, que es del todo material, a ver lo inmaterial. Pero nuestro entendimiento y lo mismo el angélico, que por su naturaleza están elevados de algún modo sobre la materia, pueden ser levantados por la gracia a cosas más altas y muy por encima de su naturaleza. Un indicio de esto es que en modo alguno puede la vista conocer en abstracto lo que conoce en concreto, ya que no puede percibir la naturaleza, sino *esta* naturaleza, y, en cambio, nuestro entendimiento puede considerar en abstracto lo que conoce en concreto; pues si bien lo que conoce son las cosas, cuyas formas están en la materia, sin embargo, descompone el compuesto en sus elementos y considera la forma por separado. Algo parecido sucede en el ángel, pues aunque lo connatural en él es conocer el ser particularizado en alguna naturaleza, puede, sin embargo, su entendimiento aislar el ser, ya que conoce en sí mismo que una cosa es él y otra su ser. Por tanto, si el entendimiento creado, mediante una especie de análisis, alcanza con sus propias fuerzas a conocer en abstracto las formas y los seres concretos, también puede ser elevado por gracia a conocer las substancias separadas subsistentes y el ser separado subsistente.

ARTICULO 5

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat [a]

Si el entendimiento creado necesita de alguna luz creada para ver la esencia de Dios

DIFICULTADES. Parece que el entendimiento creado no necesita, para ver la esencia divina, de ninguna luz creada.

1. Porque si, entre las cosas creadas, lo luminoso de por sí no necesita de luz extraña para que se vea, lo mismo ha de suceder en las inteligibles. Pues Dios es luz inteligible. Luego no se le ve por medio de ninguna luz creada.

2. Cuando se ve a Dios por medio de algo interpuesto, no se le ve por su esencia. Pues como verlo por alguna luz creada es verlo por algo interpuesto, síguese que no se le vería por esencia.

3. No hay inconveniente en que una cosa creada sea connatural a alguna criatura. Si, pues, la esencia de Dios se viese por alguna luz creada, bien podría esa luz ser natural en alguna criatura, que por ello no necesitaría otra luz para ver a Dios, cosa que reconocemos imposible. Por consiguiente, no es necesario que toda criatura requiera que se le añada alguna luz para ver la esencia divina.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *En tu luz veremos la luz.*

RESPUESTA. Para que una cosa sea elevada a algún acto que está fuera del alcance de su naturaleza, es indispensable que previamente se le prepare dándole una disposición superior a ella misma; v.gr., si el aire ha de recibir la forma del fuego, necesita de una disposición previa para recibirla. Ahora bien, cuando un entendimiento creado ve la esencia de Dios, es la misma esencia divina la que se hace forma inteligible a tal entendimiento; por lo cual necesita

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat.

1. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur: ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Praeterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Praeterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum: quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

Sed contra est quod dicitur in Ps 35,10: *in lumine tuo videbimus lumen.*

Respondeo dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam: sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis in-

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.ª3; 4 d.49 q.2 a.6; *De verit.* q.8 a.3; q.18 a.1 ad 1; *Quodl.* 7 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 3,53.54; *Compend. Theol.* c.105.

tellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (a.4), oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc 21,23, quod *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Io 3,2: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est: sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum: sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur: sed quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium *in quo* Deus videatur: sed *sub quo* videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae: quod est impossibile. Per

éste que se le añada alguna disposición sobrenatural que lo eleve a tanta grandeza; y como el poder natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, según hemos demostrado, es indispensable que, en virtud de la gracia, se le acreciente su poder intelectual, y este acrecentamiento de poder es lo que llamamos iluminación del entendimiento, así como llamamos luz al objeto inteligible. Esta es también la luz de que se habla en el Apocalipsis, cuando dice, refiriéndose a la sociedad de los bienaventurados que ven a Dios, que *la claridad de Dios la ilumina,* y merced a esta luz se hacen deiformes, esto es, semejantes a Dios, como se dice en el Evangelio: *Cuando aparezca, seremos semejantes a El y le veremos tal cual es.*

SOLUCIONES. 1. Si para ver la esencia divina se necesita de una luz creada, no es con objeto de hacer inteligible con ella la esencia de Dios, que ya es inteligible por sí, sino para que el entendimiento adquiera poder suficiente para entender, al modo como el hábito hace más potentes las facultades para la acción, y también a la manera como es precisa la luz corporal para ver los objetos, por cuanto hace que el medio sea de hecho transparente, para que el color llegue a los ojos.

2. Para ver la esencia divina no se requiere esta luz en calidad de imagen representativa de Dios, sino como perfección que robustece el entendimiento para que le vea. Por tanto, puede decirse que no es medio *en el que* se vea a Dios, sino *por el que se le ve,* cosa que no impide la visión directa.

3. Lo mismo que la disposición para la forma del fuego no puede ser natural sino en el ser que tiene naturaleza de fuego, así tampoco puede ser natural la luz de la gloria en una criatura, a menos que sea de naturaleza divina, cosa imposible. Pues esta luz es precisa-

mente lo que hace deiforme a la criatura, como hemos dicho.

hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est (in c).

ARTICULO 6

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat [a]

Si entre los que ven a Dios lo ven unos con más perfección que otros

DIFICULTADES. Parece que entre los que ven la esencia divina no la ven unos con más perfección que otros.

1. Se dice en el Evangelio de San Juan: *Le veremos tal cual es*. Pero Dios es de una sola manera. Luego todos le verán del mismo modo. Por tanto, no le verán unos con más perfección que otros.

2. Dice San Agustín que una misma cosa no puede ser más entendida por uno que por otro. Pero todos los que ven a Dios por esencia, entienden la esencia de Dios, ya que, según hemos dicho, se ve a Dios con el entendimiento y no con los sentidos. Luego de los que ven la esencia divina, no la ven unos con más claridad que otros.

3. Que unos vean alguna cosa con más perfección que otros, puede depender, o del objeto visible, o de la penetración de la vista. Por parte del objeto, es más perfecta la visión cuando el que ve capta mejor el objeto, o sea, obtiene de él una imagen más nítida, y esto no tiene aplicación en nuestro caso, pues Dios no está presente al entendimiento que lo ve por medio de ninguna imagen o semejanza, sino por su propia esencia. Si, pues, unos lo ven mejor que otros, será debido a diferencias en el poder o capacidad intelectual, de donde se seguiría que lo ve mejor aquel cuya capacidad natural es más elevada, cosa inaceptable, puesto que a los hombres les está prometida la igualdad con los ángeles en la bienaventuranza.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat.

1. Dicitur enim I Io 3,2: *videbimus eum sicuti est*. Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium quaest.* [15], quod unam rem non potest unus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam: intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra (a.3) habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Praeterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest: vel ex parte obiecti visibilis: vel ex parte potentiae visivae videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet: Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam praesens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, quod hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivae. Et ita sequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine aequalitas angelorum.

[a] Infra q.62 a.9; 3 q.10 a.4; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.4; *Cont. Gent.* 3,58.
[15] Q.32: ML 40,22.

Sed contra est quod vita aeterna in visione Dei consistit, secundum illud Io 17,3: *haec est vita aeterna*, etc. Ergo, si omnes aequaliter Dei essentiam vident, in vita aeterna omnes erunt aequales. Cuius contrarium dicit Apostolus, I Cor 15,41: *stella differt a stella in claritate.*

Respondeo dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio: cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (a.2). Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus (a.5) patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate: quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur *videmus eum sicuti est*, hoc adverbium *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visae; ut sit sensus, *videbimus eum ita esse sicuti est*, quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur

POR OTRA PARTE, la vida eterna consiste en la visión de Dios, como se dice en el Evangelio de San Juan: *Esta es la vida eterna*, etc. Si, pues, todos viesen por igual la esencia divina, todos serían iguales en la vida eterna, en contra de lo que dice el Apóstol: *Una estrella difiere de otra por la claridad.*

RESPUESTA. Entre los que vean a Dios por esencia, unos le verán con mayor perfección que otros. Sin embargo, no sucederá esto porque exista en unos una imagen de Dios más perfecta que en otros, según hemos dicho, ya que aquella visión no se realiza mediante imagen alguna, sino porque el entendimiento de unos tendrá mayor poder o capacidad que el de otros para ver a Dios. Pero como esta capacidad no la tiene el entendimiento en virtud de su naturaleza, sino merced a la luz de la gloria, que en cierto modo le hace deiforme, según hemos visto, síguese que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria será el que con mayor perfección vea a Dios, y de la luz de la gloria participará más el que tenga mayor caridad, porque donde hay más caridad, hay también mayor deseo, y el deseo es el que, de alguna manera, prepara y hace apto al que desea para recibir lo deseado. Luego quien tenga mayor caridad, éste es el que verá a Dios con mayor perfección y será más dichoso.

SOLUCIONES. 1. En el texto *le veremos como es*, el adverbio *como* determina la visión por parte del objeto, y quiere decir: *veremos su ser tal cual es*, pues veremos su mismo ser, que es su esencia. Pero no determina la visión por parte del que ve, en el sentido de que el modo de ver haya de ser tan perfecto cuan perfecto es el modo de ser en Dios.

2. De aquí se deduce también la respuesta a la segunda dificultad, pues

cuando se dice que uno no puede conocer mejor que otro el mismo objeto, se enuncia una verdad, si esto se refiere al modo de ser del objeto conocido, puesto que quien apreciase que una cosa es distinta de lo que en realidad es, no tendría verdadero conocimiento de ella. Pero no es exacto cuando se refiere al modo de conocer, pues el entendimiento de unos es más perfecto que el de otros.

3. La diversidad en el modo de ver no viene de parte del objeto, pues uno mismo es el que se presenta a todos, o sea, la esencia divina; ni tampoco proviene de su diversa participación por diferentes representaciones o imágenes, sino de la distinta capacidad de los entendimientos, aunque no de la natural, sino de la gloriosa, según hemos dicho.

quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectae: quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligendi: quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

Ad tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines: sed erit per diversam facultatem intellectus non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (in c).

ARTICULO 7

Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant [a]

Si los que ven a Dios por esencia le comprenden

Dificultades. Parece que los que ven a Dios por esencia le comprenden.

1. El Apóstol dice: *Sigo, por si de alguna manera comprendo;* y que no perseguía en balde, lo dice el mismo San Pablo: *Corro, pero no a la ventura.* Luego comprendió, y como él, otros, a quienes invita diciendo: *Corred de modo que comprendáis.*

2. Dice San Agustín que *se comprende lo que tan por entero se ve, que nada quede oculto al que lo mira.* Si, pues, se ve a Dios por esencia, se le ve por entero, y nada de cuanto le pertenece se oculta a quien lo mira, puesto que Dios es simple. Luego todo el que le vea por esencia, le comprende.

3. Si alguien arguyese que se ve todo, pero no totalmente, replicamos: o

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant.

1. Dicit enim Apostolus, Phil 3,12: *sequor autem si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur: dicit enim ipse, I Cor 9,26: *sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit: et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat, dicens (ibid., v.24): *sic currite, ut comprehendatis.*

2. Praeterea, ut dicit Augustinus in libro *De videndo Deum* ad Paulinam [16], *illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil eius lateat videntem.* Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil eius latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, contra: *to-*

a *Sent.* 3 d.14 a.2 q.ª1; d.27 q.3 a.2; 4 d.49 q.2 a.3; *De verit.* q.2 a.2 ad 5.6; *In I Tim.* c.6 lect.3; *In Eph.* c.5 lect.3; *De div. nom.* c.1 lect.11; *Cont. Gent.* 3,55; *De virtut.* q.2 a.10 ad 5; *In Io.* c.1 lect.2; *Compend. Theol.* c.106.

16 *Epist.* 147 c.9: ML 33,606.

taliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visae. Sed ille qui videt Deum, per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visae: quia videt eum sicuti est, ut dictum est (a.6 ad 1). Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis: quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Ier 32,18-19: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum, nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendi non potest.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: *attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo,* ut dicit Augustinus [17].

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud: si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.

Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu.

totalmente designa el modo del que ve o el del objeto visto. Si se refiere al modo del objeto visto, el que ve a Dios por esencia lo ve totalmente, porque, según hemos dicho, lo ve como es. Si designa el modo del que ve, también lo ve totalmente, porque el entendimiento mirará la esencia divina con todas sus energías. Por consiguiente, cada uno de los que vean a Dios por esencia le verá totalmente, y, por tanto, le comprenderá.

Por otra parte, dice el profeta Jeremías: *Fortísimo, grande, poderoso es tu nombre, Señor de los ejércitos; grande en el consejo e incomprensible en tus pensamientos.* Luego no se le puede comprender .

Respuesta. Es imposible que ningún entendimiento creado comprenda a Dios; pero, como dice San Agustín, *llegar con el entendimiento hasta Dios, por poco que se alcance, es ya gran dicha.*

Para explicar esto, adviértase que comprender una cosa es conocerla con perfección, y conocerla con perfección es conocerla tanto cuanto es cognoscible; y por esto, si de lo que es cognoscible con ciencia demostrativa sólo tenemos opinión fundada en razones probables, no lo comprendemos; por ejemplo, el que sabe por demostración que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, lo comprende; pero el que tiene de esta verdad una opinión probable, fundada en que así lo enseñan los sabios o lo dicen muchos, no la comprende, porque no alcanza aquel modo de conocimiento perfecto con que es cognoscible esta verdad.

Pues bien, ningún entendimiento creado puede alcanzar a conocer la esencia divina en el grado de perfección con que es cognoscible, y la razón es evidente. Un ser es cognoscible en la medida en que está en acto. Luego Dios, cuyo ser, según hemos dicho, es infinito, es infini-

17 *Serm. ad popul.* 117 c.3: ML 38,663.

tamente cognoscible. Pues ningún entendimiento creado puede conocer infinitamente a Dios, porque si conoce, con más o menos perfección, la esencia divina, es porque está dotado de mayor o menor luz de gloria. Pero, como la luz de gloria que recibe el entendimiento creado no puede ser infinita, es imposible que ninguno conozca infinitamente a Dios, y, por tanto, es imposible que lo comprenda.

Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra (q.7 a.1) ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

SOLUCIONES. 1. El término *comprensión* se toma en dos sentidos. Uno, el propio y estricto, significa que una cosa está incluida en otra que la circunda o comprende, y de este modo es imposible que Dios esté comprendido en el entendimiento ni en cosa alguna, porque, como es infinito, ningún ser finito puede incluirlo en forma que abarque la infinidad de su ser infinito, y en este sentido hablamos aquí de la comprensión.—En un sentido más amplio, se toma la palabra *comprensión* en cuanto opuesto a la *prosecución,* pues del que persigue algo se dice, cuando lo alcanza, que lo comprende y aprehende, y en este sentido los bienaventurados comprenden a Dios, como se dice en el Cantar de los Cantares: *Téngole y no le dejaré,* y así también se han de entender los textos en que el Apóstol habla de la comprensión.—Según esto, la *comprensión* es una de las tres dotes del alma, la correspondiente a la esperanza, como la visión corresponde a la fe y el goce a la caridad. Sin embargo, en este mundo ocurre que no siempre alcanzamos una cosa por el hecho de verla, ya que en ocasiones vemos cosas distantes que no están a nuestro alcance; ni tampoco gozamos de todo lo que poseemos, bien porque no nos satisface o bien porque no es el fin último de nuestra aspiración capaz de colmar nuestro deseo. Pero en Dios tienen los bienaventurados estas tres cosas: que le ven; que, viéndole, con la seguridad de verlo siempre, le poseen de hecho, y que, poseyéndole, gozan de El como fin último que colma todos sus deseos.

Ad primum ergo dicendum quod *comprehensio* dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio: quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est. Et sic de comprehensione nunc quaeritur.—Alio modo *comprehensio* largius sumitur, secundum quod comprehensio *insecutioni* opponitur. Qui enim attingit aliquem quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant 3,4: *tenui eum, nec dimittam.* Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione.—Et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio caritati. Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur: quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quae habemus, fruimur: vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed haec tria habent beati in Deo: quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.

2. No decimos que Dios es incomprensible porque haya en El algo que no se vea, sino porque no se le ve con toda la perfección con que El es visible. Es algo parecido a lo que sucede cuando conocemos por razones probables una proposición demostrable: que nada hay en ella que no conozcamos, pues conocemos el sujeto, el predicado y el nexo entre ambos, y, sin embargo, no la conocemos con toda la perfección con que es cognoscible. A este propósito dice San Agustín, definiendo la comprensión, que *se comprende por entero lo que se mira cuando se ve en forma que nada de lo que tiene se oculta al que lo mira;* o *también cuando se abarcan sus límites con la mirada,* y sólo se puede abarcar con la mirada los límites de una cosa cuando se alcanza el término del modo de conocerla.

Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur: sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio: sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, definiendo comprehensionem, dicit [18] quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem; aut cuius fines circumspici possunt:* tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

3. *Totalmente* designa el modo del objeto, aunque no porque el entendimiento no perciba todo el modo del objeto, sino porque el modo del objeto no es el del que conoce. Por esto, el que ve a Dios por esencia ve que tiene una manera de ser infinita y que es infinitamente cognoscible; pero este modo infinito no le compete a él en forma que conozca a Dios infinitamente. Es el caso de quien sabe con probabilidad que una proposición es demostrable, y, sin embargo, no la conoce demostrativamente.

Ad tertium dicendum quod *totaliter* dicit modum obiecti: non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione; sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est: sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat: sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

[18] L.c., nt.16

ARTICULO 8

Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant [a]

Si los que ven a Dios por esencia ven todas las cosas en El

DIFICULTADES. Parece que quienes ven la esencia divina conocen en ella todas las cosas.

1. Dice San Gregorio: *¿Qué cosa no verán los que ven al que todo lo ve?* Pero Dios ve todas las cosas. Luego también las han de ver los que ven a Dios.

2. El que ve un espejo ve cuanto se refleja en él. Pues todo lo que existe y puede existir se refleja, como en un espejo, en Dios, que lo conoce todo en sí mismo. Por tanto, quien ve a Dios ve todo lo que existe y lo que se puede hacer.

3. El que entiende lo más, puede entender lo menos, como dice el Filósofo. Pero cuanto Dios hace y puede hacer es menos que su esencia. Por tanto, el que entiende a Dios puede entender todo lo que Dios hace y puede hacer.

4. La criatura racional desea naturalmente conocer todas las cosas. Si, pues, cuando ve a Dios no las conoce todas, no queda satisfecho su deseo natural, y así, viendo a Dios, no sería feliz, cosa inaceptable. Luego quien ve a Dios lo sabe todo.

POR OTRA PARTE, los ángeles ven la esencia divina, y, sin embargo, no lo saben todo, puesto que, como dice Dionisio, los superiores purifican a los inferiores de su nesciencia, y, además, ignoran los futuros contingentes y los pensamientos de los corazones, que sólo conoce Dios. Luego no todo el que ve la esencia divina sabe todas las cosas.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

1. Dicit enim Gregorius, in IV *Dialog.* [19]: *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?* Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Item, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resplendent. Sed omnia quaecumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quae sunt et quae fieri possunt.

3. Praeterea, qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur III *De anima* [20]. Sed omnia quae Deus facit vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quae Deus facit vel facere potest.

4. Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium: et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

Sed contra es quod angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius, 7 cap. *Cael. hier.* [21]. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium: hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

[a] Infra q.57 a.5; q.106 a.1 ad 1; 3 q.10 a.2; *Sent.* 2 d.11 q.2 a.1.2; 3 d.14 a.2 q.ª2; 4 d.45 q.3 a.1; d.49 q.2 a.5; *De verit.* q.8 a.4; q.20 a.4.5; *Cont. Gent.* 3,56.59.

[19] C.33: ML 77,376; cf. *Moral.* II 3: ML 75,556.

[20] C.4 n.5 (Bk 429b3): S.Th., lect.7 n.688.

[21] § 3: MG 3,208.

Respondeo dicendum quod intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quae facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim, uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est (a.7). Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quae Deus facit vel potest facere: hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat: quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum quod videns speculum, non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum quod, licet maius sit videre Deum quam omnia alia, tamen maius est vi-

RESPUESTA. El entendimiento creado que ve la esencia divina no ve en ella todo lo que Dios hace o puede hacer. Es indudable que en Dios se han de ver las cosas según están en El. Pues todo lo que no es Dios se halla en El como se encuentran los efectos en la virtualidad de su causa, y, por tanto, se ve en El como se ve el efecto en la causa. Ahora bien, es cosa sabida que cuanto mejor se conoce una causa, tantos más efectos suyos se pueden ver en ella; y así, cuando se propone un principio de demostración a una inteligencia vigorosa, ve en seguida en él una serie de consecuencias, que otra más débil no percibe más que explicándoselas una por una. Luego sólo el entendimiento que comprenda totalmente la causa es el que puede conocer en ella todos los efectos y sus razones. Mas como, según hemos dicho, ningún entendimiento creado puede comprender totalmente a Dios, síguese que ninguno, al verlo, puede conocer todo lo que Dios hace o puede hacer, ya que esto sería comprender su virtualidad. Sin embargo, tantas más cosas conoce cuanto con mayor perfección vea a Dios.

SOLUCIONES. 1. San Gregorio habla de la suficiencia del objeto, esto es, de Dios, que por su parte contiene y da a conocer suficientemente todas las cosas; pero de aquí no se sigue que cada uno de los que ven a Dios conozca todas las cosas, porque ninguno le comprende plenamente.

2. No es forzoso que quien ve un espejo vea todo lo que se refleja en él, a menos que abarque o comprenda el espejo con una visión perfecta.

3. Ver a Dios es, sin duda, más que ver todas las otras cosas; pero también ver a Dios en forma que se co-

nozcan en El todas las cosas es más que verle de modo que se conozcan muchas o pocas, pero no todas; y hemos demostrado que el conjunto de cosas que se ven en Dios depende del modo más o menos perfecto de verle.

dere sic Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est (in corp.) quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

4. El deseo natural que experimenta la criatura racional es el de conocer las cosas que contribuyen a la perfección del entendimiento, cuales son los géneros y especies de los seres y las esencias o razones de las cosas, y esto lo verá en Dios todo el que vea la esencia divina. Pero conocer lo singular, o los hechos y pensamientos de los individuos, no pertenece a la perfección del entendimiento creado, ni a esto tiende el deseo natural, como tampoco tiende a conocer lo que Dios puede hacer y todavía no ha hecho. No obstante lo cual, sólo con ver a Dios, fuente y principio de todo ser y verdad, de tal manera se colmará el deseo natural de saber, que ninguna otra cosa buscará para ser feliz, y por esto dijo San Agustín: *Desdichado el hombre que conoce todas las cosas* (esto es, las criaturas), *y no te conoce a ti, y, en cambio, dichoso el que te conoce a ti, aunque las ignore todas. Y el que te conoce a ti y a ellas, no es más dichoso por ellas, sino que es dichoso por ti* [19].

Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit: nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, V *Confess.* [22]: *Infelix homo qui scit omnia illa* (scilicet creaturas), *te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

ARTICULO 9

Utrum ea quae videntur in Deo a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur [a]

Si lo que ven en Dios los que contemplan la esencia divina lo ven por medio de algunas representaciones

DIFICULTADES. Parece que las cosas que ven en Dios los que contemplan la esencia divina las ven por medio de algunas representacions.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ea quae videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur.

1. Porque todo conocimiento se realiza por asimilación del que conoce a

1. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.[a]4.5; *De verit.* q.8 a.5.
[22] C.4: ML 32,708.

lo conocido, y por esto, en el acto de entender, el entendimiento se hace lo entendido, y el sentido, al sentir, se hace su objeto, o sea, está informado por su imagen, como lo está la pupila por la imagen del color. Por tanto, si el entendimiento que ve a Dios por esencia conoce en El algunas criaturas, es preciso que esté informado por sus respectivas imágenes.

ad cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensu in actu sensibile in actu, inquantum eius similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Unicamente recordamos lo que previamente hemos visto. Pues San Pablo, que, según San Agustín, vio en éxtasis la esencia divina, después que dejó de verla, recordaba muchas de las cosas que había visto en aquel rapto, y en prueba de ello dice: *Oí palabras inefables que el hombre no puede repetir.* Luego es preciso suponer que en su entendimiento quedaron algunas imágenes de lo que recordaba, y, por consiguiente, que cuando presencialmente veía la esencia de Dios, tenía algunas representaciones o especies de lo que en ella estaba viendo.

2. Praeterea, ea quae prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus, videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus XII *Super Gen. ad litteram* [23], postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quae in illo raptu viderat: unde ipse dicit quod *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui,* II Cor 12,4. Ergo oportet dicere quod aliquae similitudines eorum quae recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando praesentialiter videbat Dei essentiam, eorum quae in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

POR OTRA PARTE, un espejo y lo reproducido en él se ve con una sola especie. Si, pues, las cosas se ven en Dios como en un a modo de espejo inteligible, síguese que, como a Dios no se le ve por medio de imagen alguna, sino por su esencia, tampoco se verán por medio de especies o semejanzas las cosas que se ven en El.

Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quae in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quae in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

RESPUESTA. Los que ven la esencia divina no ven por medio de especies las cosas que en ella perciben, sino por la misma esencia de Dios, unida a su entendimiento, ya que cada ser es conocido por la imagen que de él tiene el cognoscente. Pero esto puede ocurrir de dos modos, porque como las cosas que se asemejan a otra son semejantes entre sí, puede la facultad cognoscitiva asemejarse a lo conocido de dos maneras. De una, cuando directamente la informa la imagen del objeto, y en este caso le conoce en sí mismo. De otra, cuando el entendimiento está informa-

Respondeo dicendum quod videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quaecumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando

[23] C.28: ML 34,478.483; cf. *Epist.* 147, *De videndo Deo* c.13: ML 33,610.

do por la especie de algo que es semejante al objeto, y en este caso no se dice que se conoce el objeto en sí mismo, sino en su imagen; y por esto no es lo mismo el conocimiento que se tiene de un hombre visto directamente y el que se tiene cuando se le conoce por su retrato. Por tanto, conocer las cosas por medio de sus propias especies recibidas en el cognoscente es conocerlas en sí mismas; en cambio, conocerlas según el modo como sus representaciones preexisten en Dios es verlas en Dios; y estos dos géneros de conocimiento son diferentes. Luego el modo como ven las cosas en Dios los que ven la esencia divina no consiste en verlas por medio de imágenes extrañas a Dios, sino por su misma esencia, presente al entendimiento, por la que asimismo ven a Dios.

SOLUCIONES. 1. El entendimiento del que ve a Dios se asemeja a las cosas que ve en El, por cuanto está unido a la esencia divina, en la que preexisten las imágenes de todos los seres.

2. Hay potencias intelectuales que con las especies primeramente recibidas pueden formar otras nuevas; por ejemplo, la imaginación, que, a base de las especies de monte y de oro, forma la de monte de oro, o el entendimiento, que con los conceptos de género y de diferencia forma el de especie. Pues asimismo, a base de una imagen, podemos formar en nosotros otra imagen del objeto que aquélla representa, y de este modo San Pablo, o cualquier otro que viese a Dios, de la misma visión de la esencia divina pudo formar en sí mismo imágenes de las cosas que allí vio, y estas imágenes son las que se conservaron en San Pablo después que dejó de ver la esencia divina. Por lo demás, la visión consistente en ver cosas por medio de especies así adquiridas es distinta de la visión con que se ven las cosas en Dios.

directe eius similitudine informatur: et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicuius quod est ei simile: et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis: sed cognoscere eas prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hae duae cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus videntis Deum assimilatur rebus quae videntur in Deo, inquantum unitur essentiae divinae, in qua rerum omnium similitudines praeexistunt.

Ad secundum dicendum quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei: et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur; quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

ARTICULO 10

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quae in ipso vident [a]

Si los que ven a Dios por esencia ven simultáneamente todas las cosas que alcanzan a ver en El

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quae in ipso vident.

1. Quia, secundum Philosophum [24], contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea quae videntur in Deo, intelliguntur: intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit, VIII *Super Gen. ad litteram* [25], quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus,* hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successive intelligunt et afficiuntur: tempus enim successionem importat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ultimo *De Trin.* [26]: *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Respondeo dicendum quod ea quae videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod,

DIFICULTADES. Parece que quienes ven la esencia divina no ven simultáneamente cuanto en ella alcanzan a ver.

1. Porque, como dice el Filósofo, se da el caso de saber muchas cosas, pero de cada vez no se entiende más que una. Pero ver cosas en Dios es entenderlas, porque a Dios se le ve con el entendimiento. Por tanto, entre los que ven a Dios no se da el caso de que vean simultáneamente muchas cosas en El.

2. Dice San Agustín que *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo,* esto es, por el pensamiento y por el afecto. Pues bien, el ángel es una criatura espiritual que ve a Dios. Por tanto, en los que ven a Dios hay sucesión de pensamientos y afectos, pues el tiempo implica sucesión.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *No serán volubles nuestros pensamientos, ni pasarán y repasarán de unas cosas en otras, sino que simultáneamente veremos nuestra ciencia entera con una sola mirada.*

RESPUESTA. Las cosas que se ven en el Verbo no se ven sucesiva, sino simultáneamente. Para explicarlo, adviértase que, si nosotros no podemos entender varias cosas a la vez, es debido a que las entendemos por distintas especies, y tan imposible es que un mismo entendimiento esté informado simultáneamente por distintas especies, de suerte que entienda por todas ellas, como que un mismo cuerpo tenga a la vez distintas figuras. Por esto, cuando se pueden entender diversas cosas con una sola espe-

[a] Infra q.58 a.2; *Sent.* 2 d.3 q.2 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª4; *De verit.* q.8 a.14; *Quodl.* 7 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3,60.

[24] *Top.* II 10 n.1 (Bk 114b34).

[25] C.20; 22: ML 34,388.389.

[26] XV c.16: ML 42,1079.

cie, se entiende simultáneamente, como sucede, por ejemplo, al entender las diversas partes de un todo, que, si se entiende cada una por su propia especie, se entiende sucesivamente; pero si se entienden en conjunto por la única especie del todo, se entienden todas a la vez. Ahora bien, respecto a las cosas que se ven en Dios, hemos demostrado que ninguna se ve por su propia especie, sino todas por la esencia divina, y, por tanto, no se ven sucesivamente.

quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur; sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est (a.9) autem quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

SOLUCIONES. 1. Entendemos una sola cosa porque entendemos por una sola especie; pero cuando en una misma especie entendemos varias cosas, las entendemos simultáneamente, y así en la especie de hombre entendemos el ser animal y el racional, y en la de casa, las paredes y el techo.

2. Las cosas que los ángeles conocen naturalmente, mediante diversas especies infusas, no las conocen todas a la vez, y en este sentido su entender se mueve en el tiempo; pero las que ven en Dios las ven simultáneamente.

Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta, simul intelliguntur: sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

Ad secundum dicendum quod angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt; et sic moventur, secundum intelligentiam, per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULO 11

Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam [a]

Si alguien puede ver a Dios por esencia durante esta vida [20]

DIFICULTADES. Parece que hay quien puede ver a Dios por esencia durante esta vida.

1. Porque de Jacob se dice en el Génesis que *vio a Dios cara a cara,* y como ver cara a cara es ver por esencia, según aquello del Apóstol: *Vemos ahora por espejo y en enigma, pero entonces veremos cara a cara,* síguese que en esta vida se puede ver a Dios por esencia.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre.

1. Dicit enim Iacob, Gen 32,30: *vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem, est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I Cor 13,12: *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

[a] 2-2 q.180 a.5; *Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; d.35 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.49 q.2 a.7; *De verit.* q.10 a.11; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Cont. Gent.* 3,47; *Quodl.* 1 q.1.

2. Dice el Señor, hablando de Moisés: *Le hablo boca a boca, y ve a Dios a las claras y no por enigmas ni figuras.* Pero esto es ver a Dios por esencia. Por consiguiente, hay quien en este estado de vida puede ver la esencia de Dios.

3. Nosotros conocemos directamente, o por sí, aquello por lo que conocemos las otras cosas y juzgamos de ellas. Pues incluso durante esta vida lo conocemos todo en Dios, porque dice San Agustín: *Si ambos vemos que es verdad lo que tú dices, y ambos vemos que es verdad lo que digo yo, explícame, ¿dónde lo vemos? Ni yo en ti, ni tú en mí, sino ambos en aquella inconmutable verdad que está sobre nuestras mentes.* Y, asimismo, dice en el libro *De vera religione* que nosotros juzgamos de todo según la verdad divina; y en el *De Trinitate,* que *pertenece al entendimiento juzgar de las cosas corporales por razones incorpóreas y eternas, que sin duda no serían inconmutables si no estuviesen por encima de la mente.* Luego en esta vida vemos al mismo Dios.

4. Dice San Agustín que las cosas que están en el alma por su esencia, se ven con visión intelectual. Pero, según el propio San Agustín, en el mismo pasaje, la visión intelectual de cosas inteligibles se realiza no por medio de imágenes, sino por sus esencias. Si, pues, Dios está en nuestra alma por esencia, por esencia le vemos nosotros.

POR OTRA PARTE, se dice en el Exodo: *El hombre no puede verme y vivir;* y explica la Glosa: *Mientras se vive esta vida mortal, se puede ver a Dios por algunas representaciones; pero por la realidad de su naturaleza, no.*

2. Praeterea, Num 12,8, dicit Dominus de Moyse: *ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu huius vitae potest Deum per essentiam videre.

3. Praeterea, illud in quo alia omnia cognoscimus et per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus, XII *Conf.* [27]: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Idem etiam, in libro *De vera religione* [28], dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. Et XII *De Trin.* [29], dicit quod *rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent.* Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Praeterea, secundum Augustinum, XII *Super Gen. ad litt.* [30], visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed contra est quod dicitur Ex 33,20: *non videbit me homo et vivet.* Glossa [31]: *Quandiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.*

[27] C.25: ML 32,840.
[28] C.30.31: ML 34,146.147.
[29] C.2: ML 42,999.
[30] C.24.31: ML 34,474.479.
[31] *Glossa ordin.* ex S. GREG., *Moral.* XVIII 54: ML 76,92.

RESPUESTA. Ningún hombre puede ver la esencia de Dios si no está separado de esta vida mortal. La razón es porque, según hemos dicho, el modo del conocimiento es proporcionado al modo de ser del que conoce. Pues bien, mientras vivimos en este mundo, nuestra alma tiene su ser en una materia corporal, y por ello no conoce naturalmente más que las cosas cuya forma está en la materia o las que mediante éstas pueda conocer. Pero como es indudable que no puede conocer la esencia divina por medio de las cosas materiales, pues hemos demostrado que el conocimiento que tenemos de Dios mediante cualquier imagen creada no es visión de la esencia divina, es imposible que el alma humana, que vive la vida presente, vea la esencia de Dios.—Un indicio de esto lo tenemos en que, cuanto más enajenada está nuestra alma de lo corporal, tanto mayor capacidad adquiere para percibir lo inteligible exento de materia, y por esto las previsiones de lo futuro y las revelaciones divinas se perciben mejor durante el sueño y el éxtasis o enajenación de los sentidos. Por tanto, que el alma sea elevada a ver lo supremo de lo inteligible, cual es la esencia divina, es cosa que no puede suceder mientras viva esta vida mortal.

SOLUCIONES. 1. Según Dionisio, cuando en la Escritura se dice de alguien que vio a Dios, se ha de entender que percibió alguna figura sensible o imaginaria que por semejanza representaba algo divino. Por tanto, lo que dice Jacob: *Vi a Dios cara a cara,* se ha de referir no a la esencia divina, sino a la figura en que Dios estaba representado. Por lo demás, el hecho de que se vea a Dios cuando habla, aunque la visión sea imaginaria, es una cualidad eminente de la luz profética, como se dirá cuando tratemos de los grados de la profecía.—Pudo también

Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia, sicut supra (a.4) dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest: ostensum est enim supra (a.2) quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. — Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quandiu hac mortali vita utitur.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Dionysium, 4 cap. *Cael. hier.*[32], sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatae sunt aliquae figurae, vel sensibiles vel imaginariae, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repraesentantes. Quod ergo dicit Iacob, *vidi Deum facie ad faciem,* referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repraesentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiae eminentiam pertinet, ut videatur persona Dei loquentis, li-

[32] § 3: MG 3,180.

cet imaginaria visione; ut infra (1-2 q.174 a.3) patebit, cum de gradibus Prophetiae loquemur.— Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilis contemplationis, supra communem statum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visiones suae essentiae elevavit; ut dicit Augustinus, XII *Super Gen. ad litt.*[33], et in libro *De videndo Deum*[34], de Moyse, qui fuit magister Iudaeorum, et Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de Raptu agemus (1-2 q.175 a.3).

Ad tertium dicendum quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus: nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, id est per lumen solis. Unde dicit Augustinus, I *Soliloquiorum*[35]: *Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur,* videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum quod visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per praesentiam, essentiam, et potentiam.

[33] C.26,27,28,34: ML 34,476.478.482.
[34] *Epist.* 147 c.13: ML 34,610.
[35] C.8: ML 32,877.

Jacob expresarse así para designar alguna excelencia de la contemplación inteligible, superior al estado común.

2. Lo mismo que Dios obra sobrenaturalmente en los seres corpóreos por el milagro, así también, por modo sobrenatural y fuera del orden común, eleva el entendimiento de algunos que viven de la carne, pero sin usar los sentidos de la carne, hasta la visión de su esencia, como San Agustín dice de Moisés, que fue el maestro de los judíos, y de San Pablo, que lo fue de los gentiles. Pero de esto trataremos más despacio cuando nos ocupemos del rapto.

3. Ver todas las cosas en Dios y juzgar de todas según El, quiere decir que las vemos y juzgamos de ellas por participar de su luz, ya que la luz natural de la razón es cierta participación de la luz divina, a la manera como también decimos que vemos y juzgamos de las cosas sensibles en el sol, esto es, por su luz; y a este propósito dice San Agustín que *no son visibles los panoramas de las ciencias si no los ilumina algo que sea como su sol,* esto es, Dios. Pues lo mismo que para ver sensiblemente una cosa no es preciso ver la substancia del sol, tampoco para ver inteligiblemente algo es necesario que se vea la esencia divina.

4. Se tiene visión intelectual de lo que por su esencia está en el alma, como lo inteligible está en el entendimiento; y de esta forma Dios está en el alma de los bienaventurados, pero no en la nuestra, en la que está por presencia, esencia y potencia.

ARTICULO 12

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus [a]

Si en esta vida podemos conocer a Dios por la razón natural

DIFICULTADES. Parece que en esta vida no podemos conocer a Dios por la razón natural.

1. Porque dice Boecio que *la razón no puede percibir ninguna forma simple.* Mas como, según hemos visto, Dios es forma simple en grado sumo, síguese que la razón natural no puede llegar a conocerle.

2. Con su razón natural nada conoce el alma sin alguna imagen sensible, como dice Aristóteles. Pero como en nosotros no puede haber imagen sensible de Dios, porque es incorpóreo, síguese que no podemos conocerle con conocimiento natural.

3. El conocimiento que se adquiere por la razón natural es común a los buenos y a los malos, por lo mismo que les es común la naturaleza. Pero conocer a Dios sólo compete a los buenos, ya que, según San Agustín, *no se fijaría la mirada de la mente humana en luz tan esplendorosa si no hubiese sido purificada por la luz de la fe.* Luego no se puede conocer a Dios por la razón natural.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *Lo conocido de Dios les es manifiesto a ellos,* o sea lo que de Dios es cognoscible por razón natural.

RESPUESTA. Nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus.

1. Dicit enim Boetius, in libro *De consol.* [36], quod *ratio non capit simplicem formam.* Deus autem maxime est simplex forma, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Praeterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in III *De anima* [37]. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Praeterea, cognitio quae est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis: dicit enim Augustinus, I *De Trin.* [38], quod *mentis humanae acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur.* Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom 1,19: *quod notum est Dei, manifestum est in illis,* idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manu-

[a] Infra q.32 a.1; q.86 a.2 ad 1; *Sent.* 1 d.3 q.1 a.1; 3 d.27 q.3 a.1; *In Boet.* «*De Trin.*» q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3,1; *In Rom.* c.1 lect.6.

[36] V. prosa 4: ML 63,847.

[37] C.7 n.3 (BK 431a16): S.TH., lect.12 n.770-72; cf. *De mem. et remin.* c.1 (BK 449b30): S.TH., lect.2 n.311-22.

[38] C.2: ML 42,822.

duci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo *an est;* et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea *quid est:* potest tamen de ea cognoscere, ut sciat *an est.*

Ad secundum dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis: sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus, in libro *Retractationum* [39]: *Non approbo quod in oratione* [40] *dixi, «Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti»: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera, scilicet per rationem naturalem.*

hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa, por lo cual no es posible conocer con su auxilio todo el poder de Dios ni, por tanto, ver su esencia. Sin embargo, como son efectos suyos y de El dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce. Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y El, o sea, que no es ninguna de las criaturas que produce y que esta diferencia no es debida a que le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia.

SOLUCIONES. 1. La razón no conoce las formas simples de modo que sepa *lo que son,* pero puede conocer lo suficiente para saber que *existen.*

2. Se conoce a Dios, con conocimiento natural, por la imagen sensible de sus efectos.

3. Como el conocimiento de Dios por esencia es un don de la gracia, sólo conviene a los buenos; pero lo mismo los buenos que los malos pueden alcanzar el conocimiento de Dios que se obtiene por la razón natural, y por esto dice San Agustín: *No apruebo esto que dije en otro lugar: «¡Oh Dios, que habéis querido que solos los puros conociesen la verdad!»; pues podría replicarse que muchos impuros conocen también muchas verdades.*

[39] I c.4: ML 32,589.

[40] *Soliloq.* I c.1: ML 38,870.

ARTICULO 13

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem

Si hay una conocimiento de Dios por la gracia, superior al que se tiene por la razón natural

DIFICULTADES. Parece que no se obtiene por la gracia un conocimiento de Dios superior al obtenido por la razón natural.

1. Porque dice Dionisio que aun el que más unido esté a Dios en esta vida está unido a El como a cosa enteramente desconocida, y lo aplica al mismo Moisés, no obstante la preeminencia que obtuvo en el conocimiento por gracia. Pero unirse a Dios ignorando *lo que es*, se consigue también por medio de la razón natural. Luego por la gracia no conocemos a Dios con más plenitud que por la razón natural.

2. Lo mismo que por la razón natural no podemos llegar al conocimiento de las cosas divinas si no es por medio de imágenes, tampoco llegaremos por el conocimiento de la gracia, pues dice Dionisio que *no puede lucir para nosotros el rayo divino más que tamizado por la variedad de los velos sagrados*. Luego por la gracia no conocemos a Dios con más plenitud que por la razón natural.

3. Nuestro entendimiento se adhiere a Dios por la gracia de la fe. Pero la fe no parece ser conocimiento, pues dice San Gregorio que las cosas que no se ven *son objeto de fe y no de conocimiento*. Luego por la gracia no obtenemos un conocimiento más elevado de Dios.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol que *a nosotros nos reveló Dios por su Espíritu aquellas cosas que ninguno de los príncipes de este siglo conoció;* esto

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea quae habetur per naturalem rationem.

1. Dicit enim Dionysius, in libro *De mystica theologia*[41], quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto: quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiae cognitione. Sed coniungi Deo ignorando de eo *quid est*, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

2. Praeterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus nisi per phantasmata: sic etiam nec secundum cognitionem gratiae. Dicit enim Dionysius, I cap. *De cael. hier.*[42], quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. Praeterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhaeret. Fides autem non videtur esse cognitio: dicit enim Gregorius, in *Homil.*[43], quod ea quae non videntur *fidem habent, et non agnitionem*. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I Cor 2,10: *nobis revelavit Deus per Spiritum suum*, illa scilicet quae *nemo principum*

[41] C.1 § 8: MG 3,1001.
[42] § 2: MG 3,121.
[43] *In Evang.* l.2 hom.26: ML 76,1202.

huius saeculi novit (ib. v.8), idest *philosophorum*, ut exponit Glossa[44].

Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est, *hic est Filius meus dilectus* (Mt 3,17).

Ad primum ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo *quid est*, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur,

es, ninguno de los *filósofos*, como expone la Glosa.

RESPUESTA. Por la gracia adquirimos un conocimiento de Dios más perfecto que por la razón natural, y he aquí la prueba. El conocimiento que conseguimos por razón natural requiere dos cosas: la imagen recibida de los sentidos y la luz natural de la inteligencia, por cuya virtud abstraemos de la imagen el concepto inteligible. Pues en ambos aspectos mejora el conocimiento humano por la revelación de la gracia. Cuanto a lo primero, porque la luz natural del entendimiento se vigoriza con la infusión de la luz gratuita. Cuanto a las imágenes, porque unas veces forma Dios en la imaginación del hombre representaciones sensibles que expresan las cosas divinas mejor que las recibidas por vía natural de los sentidos, como se comprueba en las visiones proféticas, y otras llega a formar cosas sensibles o también palabras para expresar algo divino, como aconteció en el bautismo, donde se vio al Espíritu Santo en forma de paloma y se oyó la voz del Padre: *Este es mi Hijo amado.*

SOLUCIONES. 1. Si bien en esta vida no conocemos por la revelación de la gracia *lo que* es Dios, y en ese sentido nos unimos a El como a algo desconocido, sin embargo, hace que le conozcamos mejor, porque pone a nuestro alcance más y más perfectas obras suyas, y porque, merced a la revelación, le atribuimos propiedades que la razón no alcanza a conocer, como la de ser uno y trino.

2. El conocimiento intelectual obtenido de imágenes, bien sean las recibidas de los sentidos por vía ordinaria, bien las formadas por Dios en la imaginación, es tanto más elevado cuanto en el hombre sea más intensa la luz

[44] *Glossa interl.* Super 1 Cor 2,10. Vide ML 30,722.

intelectual, y por esto, merced a la infusión de la luz divina por la revelación, se obtiene mediante las imágenes sensibles un conocimiento más perfecto.

3. La fe es un modo de conocimiento, ya que por ella queda la inteligencia determinada a un objeto cognoscible. Pero esta determinación a un objeto no proviene de la visión que tiene el que cree, sino de la que tiene aquel a quien se cree, y, por consiguiente, debido a que falta visión, la fe es inferior a la clase de conocimiento que hay en la ciencia, pues ésta determina al entendimiento a aceptar una proposición porque le hace ver su verdad a la luz de los primeros principios.

quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia: nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 13

DE COMO PODEMOS HABLAR DE DIOS

Nuestros conocimientos los expresamos por medio del lenguaje. Por eso, lógicamente, después del conocimiento de la divina esencia, procede estudiar los nombres con que la expresamos.

I. Orden y conexión de los artículos

Sobre la esencia divina podemos formar conceptos simples y juicios. Los conceptos se expresan por medio de nombres, y los juicios, por medio de proposiciones. De aquí las dos partes en que está, lógicamente, dividida esta cuestión 13: *a*) de los nombres divinos (a.1-11); *b*) de las proposiciones afirmativas que se forman sobre la esencia divina (a.12).

Limita Santo Tomás su consideración a las proposiciones afirmativas, porque son las únicas que pueden ofrecer alguna dificultad, ya que en ellas se afirma la composición de un predicado con un sujeto (Dios es justo, es sabio, etc.), cosa que parece estar reñida con la omnímoda simplicidad de Dios.

En cambio, en las proposiciones negativas, en las cuales se niega la composición de un predicado con un sujeto (Dios no es cuerpo...), no queda comprometida la simplicidad absoluta de la divina esencia. Es la simplicidad de Dios la preocupación que está latente en el fondo de toda esta cuestión. Es preciso dejar a salvo esta simplicidad, en medio de la pluralidad de nombres y proposiciones.

Los nombres de Dios pueden ser considerados en general y en particular o en concreto.

Sobre los nombres divinos en general, Santo Tomás estudia tres puntos: 1.º, si podemos nombrar a Dios (cuestión de la existencia, *an sint);* 2.º, qué significan estos nombres: si la substancia divina, o una relación, o una negación (cuestión de la naturaleza, *quid sint);* 3.º, cómo los nombres divinos significan la substancia divina *(quomodo sint).* Al terminar el modo de significar, comienza por los nombres afirmativos absolutos, investigando si significan la esencia divina, propia o metafóricamente; si son sinónimos, si son análogos, si convienen a Dios primero que a las criaturas. Desciende después a considerar los nombres afirmativos relativos, sobre los cuales pregunta si convienen a Dios *ab aeterno* o en el tiempo *(ex tempore).*

Finalmente, estudia en particular dos nombres divinos: uno, aquel con que todos los hombres, en todas las lenguas, denominan al Ser Supremo, *Dios;* y otro, aquel que Dios se dio a sí mismo, según se nos refiere en el Exodo (3,14): «El que es» (Ὁ ὤν).

He aquí el número y orden de los artículos esquemáticamente indicados:

EXPRESION DEL SER DIVINO

- I. POR MEDIO DE NOMBRES ....
  - A) En general.....
    - 1.º Existencia: Si se puede nombrar a Dios (a.1).
    - 2.º Naturaleza de los nombres divinos: Qué es lo que significan, si la substancia o la relación (a.2).
    - 3.º Modo: Cómo significan los nombres divinos .....
      - *a)* Los afirmativos absolutos ....
        - 1) Si significan en sentido propio (a.3).
        - 2) Si significan todos lo mismo (a.4).
        - 3) Si son nombres análogos (a.5).
        - 4) Si convienen principalmente a Dios o a las criaturas (a.6).
      - *b)* Los afirmativos relativos: Si significan sólo *ex tempore,* temporalmente (a.7).
  - B) En particular.
    - 1.º Del nombre *Dios.*
      - *a)* Si significa la naturaleza divina (a.8).
      - *b)* Si es comunicable (a.9).
      - *c)* Si se dice analógicamente de aquellos a quienes se atribuye (a.10).
    - 2.º Del nombre *El que es* (a.11).
- II. POR MEDIO DE PROPOSICIONES (a.12).

II. Enseñanza de la divina revelación

La Sagrada Escritura nos enseña de un modo práctico y ejemplar *(in actu exercito)* que Dios puede ser expresado por el humano lenguaje, al atribuirle de hecho muchos y varios nombres y al formular acerca de El infinidad de proposiciones afirmativas.

Varios son los nombres con que la Sagrada Escritura designa al Ser divino. Los más principales son:

El, como nombre propio (Gen 33,30; 46,3).

El Saddai, Dios Omnipotente (Gen 17,1; Ex 6,3).

El Olam, Dios Eterno (Gen 21,33).

El Elyon, Dios Altísimo (Gen 14,18, 19,20.22).

Yahvé, El que es (Ὁ ὤν) (Ex 3,13.16).

Elohim (Gen 1,1; 20,13; 31,53, etc.).

Las proposiciones afirmativas aplicadas a Dios en el Sagrado Texto son innumerables. De Dios se dice que es omnipotente (Gen 35,11; Iob 42,2), que es misericordioso y clemente (Ex 34,6), que es fiel (Deut 7,9), que es único (Deut 6,4; Is 37,16), que es más alto que los cielos y más profundo que los abismos (Iob 11,8), que es espíritu (Io 4,24), que es perfecto (Mt 5,48), que es bueno por esencia (Mt 19,17), etc.

Sin embargo, el lenguaje humano es incapaz de expresar perfectamente el Ser divino... Tal es la enseñanza del *Concilio Lateranense IV* y la del *Concilio Vaticano I* al definir que Dios es *incomprensible e inefable* (D 428 y 1782).

III. La exposición teológica de Santo Tomás

1. Los nombres no significan directamente las cosas, sino a través de los conceptos de nuestra mente. Por consiguiente, el lenguaje humano expresa las cosas según que nuestro entendimiento las representa y concibe; a las cosas que conocemos perfectamente, las podemos aplicar nombres que las signifiquen con perfección; pero las que conocemos de un modo imperfecto, sólo imperfectamente las podemos significar. Cuando conocemos una cosa directa e inmediatamente, también la podemos nombrar de un modo inmediato y directo; pero, cuando la conocemos por medio de otra, sólo a través de ésta la podemos nombrar (a.1).

En todo nombre es preciso distinguir cuidadosamente aquello que ha dado motivo para que una cosa sea denominada de esta o aquella manera *(id a quo nomen imponitur ad significandum),* de aquello otro para significar lo cual se usa o aplica corrientemente el nombre *(id ad quod significandum nomen imponitur).* A veces ambos aspectos son una misma e idéntica cosa, como acontece en los objetos que conocemos directa e inmediatamente; pero otras muchas veces son cosas muy distintas, como suele ocurrir al nombrar objetos que conocemos por medio de sus efectos o propiedades (1 q.13 a.2 ad 2; a.8c).

Dijimos en la cuestión 12 que el humano entendimiento naturalmente sólo puede conocer a Dios a través de las criaturas, y, por ende, de modo muy imperfecto. De aquí se sigue, lógicamente, que también podemos nombrar o significar a Dios a través de las cosas creadas; pero estos nombres no expresan a Dios más que de un modo inadecuado e imperfecto (a.1).

En la vía de ascenso, lo primero que conocemos de Dios es su aspecto relativo, es decir, su causalidad con respecto a los seres, imperfectos y limitados. Por eso, los primeros nombres que atribuimos a Dios son *relativos:* Motor primero, Causa suprema, Creador, Gobernador, Modelo, Fin, etc. Estos nombre no expresan lo que Dios es en sí mismo (su esencia o substancia), sino tan sólo un aspecto extrínseco y relativo del Ser divino. Este aspecto es, además, temporal, pues Dios ha influido fuera de sí en el tiempo y no *ab aeterno.* Por eso, estos nombres relativos convienen a Dios en el tiempo y no *ab aeterno.* Dios no es creador, señor, provisor *ab aeterno,* sino tan sólo desde el momento en que ha creado las cosas (a.7).

2. Más tarde, el humano entendimiento se esfuerza por conocer lo que ese Motor primero, Causa primera..., es en sí mismo; quiere, en la medida posible, conocer su naturaleza íntima. Esto no puede lograrlo sino a través de las perfecciones creadas, que son participación y semejanza de la perfección divina.

Las primeras perfecciones que se ofrecen a la mirada del hombre son las que se llaman comúnmente *mixtas:* movimiento, extensión, materia, etc.

Comenzamos a conocer la naturaleza divina al distinguirla de todas estas perfecciones *(vía de negación).* Dios no es movimiento, ni extensión, ni materia... Este conocimiento nos permite aplicar a Dios nombres absolutos, pero negativos: *in-mortal, in-material, in-extenso,* etc.

3. Pero estos nombres tampoco significan lo que es Dios en sí mismo, sino lo que no es; por consiguiente, no expresan la esencia o substancia divina. Estas perfecciones mixtas pueden ser también aplicadas para conocer metafóricamente a Dios; pero la metáfora se mantiene en la línea de la operación o actividad (modo de conducirse, modo de obrar), y, por lo mismo, los nombres metafóricos tampoco expresan la esencia o substancia de Dios.

¿Cómo podemos conocer y, consiguientemente, expresar la esencia divina?

Lo que es la esencia de Dios sólo lo podemos conocer por medio de las perfecciones puras, que se encuentran en Dios formal y eminentemente. Estas perfecciones fundan un conocimiento análogo e imperfecto del Ser divino. Por tanto, los nombres que expresan estas perfecciones (ser, verdad, bondad, hermosura, acto, vida, inteligencia, etc.), purificadas de todo límite e imperfección, significan, si bien imperfectamente, la esencia de Dios, y no sólo de modo metafórico y simbólico, sino en sentido propio o estricto, toda vez que estas perfecciones se predican de Dios y de la criatura con analogía de proporcionalidad propia.

De donde se desprende que los nombres absolutos y afirmativos, tomados en sentido propio, significan la substancia del ser divino (a.2).

Al expresar esta doctrina, Santo Tomás echa por tierra la opinión de Maimónides, que interpretaba los nombre absolutos afirmativos, aplicados a Dios, en sentido negativo, y la de aquellos otros que los traían a significar sólo la causalidad divina.

Para Maimónides, los nombres absolutos y positivos (sabio, justo, bueno...) no significan la esencia divina, sino la negación de una perfección creada. Y así, cuando decimos que Dios es espíritu y que es inteligente, sólo intentamos afirmar que Dios no es como los seres materiales ni como los seres que carecen de inteligencia.

Otros interpretan estos nombres absolutos positivos en sentido relativo o de causalidad. Cuando afirmamos, v.gr., que Dios es bueno, justo, misericordioso, sólo intentamos decir que Dios es causa de la bondad, de la justicia, de la misericordia, etc., pero no que sea en sí mismo bueno, justo, misericordioso, etc.

Lo mismo los que los interpretan en sentido negativo que los que les atribuyen un significado relativo, todos convienen en afirmar que los nombres absolutos positivos no expresan la esencia divina.

4. Rechazadas como absurdas estas dos interpretaciones, Santo Tomás expone su tesis de que significan la substancia divina, bien que de modo imperfecto y no adecuada y quiditativamente (a.2).

Pero esta afirmación del Angélico Doctor plantea un serio problema, cuya solución tenía hondamente preocupado al filósofo judío de Córdoba, y es el siguiente: ¿Cómo se puede armonizar esta afirmación con la absoluta simplicidad de Dios? Porque a Dios atribuimos muchos y muy diversos nombres, cada uno de los cuales significa cosas muy distintas, como ser, verdad, vida, inteligencia.

Si todos estos nombres expresan la esencia divina y cada uno significa cosa distinta, entonces la pluralidad de nombres introduce en el Ser divino la pluralidad y la diversidad, que era el escollo que Maimónides quería evitar a toda costa.

¿Diremos que todos estos nombres son sinónimos?

Con semejante afirmación, ciertamente, se evita el escollo de romper la simplicidad de Dios, pero se incurre en otro no menor, cual es negar toda ciencia humana acerca de Dios y convertir nuestro lenguaje sobre las cosas divinas en una repugnante logomaquia.

Todos los nombres absolutos positivos atribuidos a Dios expresan una misma y simplicísima realidad: la esencia divina; con lo cual queda a salvo la absoluta simplicidad de Dios; pero la expresan o significan bajo distintos conceptos, lo cual impide que sean sinónimos. Si estos nombres no expresan la misma realidad, romperían la simplicidad de Dios; si no la expresaran bajo distintos conceptos, serían sinónimos. Se dicen sinónimos dos nombres no cuando expresan la misma realidad, sino cuando significan un mismo concepto. Como los nombres significan directa e inmediatamente los conceptos y a través de ellos las cosas, por los conceptos, y no por las cosas, se ha juzgar de la unidad o multiplicidad de significación de los nombres.

La infinita y simplicísima perfección de Dios es representada de infinitas maneras por los seres creados.

El entendimiento creado conoce a Dios a través de las múltiples y variadas perfecciones de las criaturas, y por eso, forma varios y diversos conceptos, que son como aspectos o vistas parciales de una misma realidad divina.

De esta manera se salvan, por un lado, la simplicidad de la esencia divina, anhelo supremo de Maimónides, y por otro, la ciencia humana acerca de Dios. En la verdad encuentran fácil solución todas las antinomias (a.4).

5. Plantea luego Santo Tomás otro problema muy grave y muy delicado: el de la analogía de estos nombres (a.5).

Supuesto que estos nombres significan perfecciones comunes a Dios y a las criaturas, hace falta determinar la naturaleza y condición de esta comunidad. Desde luego que estos nombres no pueden ser equívocos, porque éstos sólo tienen de común el nombre, pero la razón o perfección por él significada es completamente distinta en cada uno de los sujetos que la participan. La razón fundamental de esta afirmación está basada en que Dios es causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas creadas, y entre efecto y causa tiene que haber, por necesidad, alguna semejanza. La tiene que haber entre la causa eficiente y su efecto, porque todo agente produce un efecto semejante a sí *(omne agens agit sibi simile)*. Con mayor razón tiene que existir esta semejanza entre la causa ejemplar y su propio efecto, toda vez que la causalidad peculiar de esta causa consiste en imprimir en el efecto su forma y modo de ser.

El fin causa ordenando y adaptando la acción y los medios a sí mismo. Esta ordenación y adaptación de la acción y de los medios al fin implica también semejanza entre éste y aquéllos.

Pero tampoco pueden ser unívocos, porque en éstos, además de la comunidad del nombre, hay identidad absoluta y completa de la razón por él significada, v.gr., la razón de animal con respecto a todos los animales y la de hombre con respecto a todos los individuos de la especie humana. Y esta identidad es absurda e imposible cuando se trata de una perfección común a Dios y a las criaturas.

Todas las perfecciones creadas, aun las más nobles y sublimes, son efectos que no adecuan la virtud de la causa divina que los ha producido, toda vez que esa virtud y el ser en que se funda son subsistentes e infinitos, mientras las perfecciones creadas son participadas y limitadas; distan entre sí infinitamente; por tanto, no puede haber entre ellas más que semejanza proporcional, o sea análoga.

Además, la univocidad de estas perfecciones destruiría la transcendencia de Dios y nos llevaría lógicamente al panteísmo. Es, pues, necesario sostener que los nombres absolutos positivos comunes a Dios y a las criaturas son análogos.

Entre Dios y las perfecciones creadas, necesariamente debe existir semejanza, como ya vimos; esta semejanza no puede llegar a ser unívoca (específica o genérica); luego es inferior, más imperfecta: es una semejanza análoga.

En efecto: en los análogos, además de la comunidad del nombre, hay cierta comunidad de la razón por él expresada. La razón análoga no es completamente diversa (equívocos); es en parte diversa y en parte idéntica; es esencialmente diversa, pero proporcionalmente idéntica. Tal es, por ejemplo, la razón de ser, la cual se encuentra en la substancia, en la cantidad y en la cualidad, de modo esencialmente distinto, pero proporcionalmente idéntico. Es decir, la razón de ser, tal como se encuentra en la substancia, es esencialmente distinta de la razón de ser, realizada en la cantidad; pero la relación que el ser dice a cada uno de estos sujetos (substancia, cantidad y cualidad) es semejante, pues es siempre relación de acto a potencia. Y así podemos decir que la relación de ser a la substancia es semejante a la relación del ser a la cantidad, y ésta, semejante a la relación del ser a la cualidad, etc.

Hay en este caso semejanza de proporciones entre extremos esencialmente diversos. Pues esto, y no otra cosa, es la analogía: semejanza de proporciones o semejanza proporcional.

Cuando la perfección análoga se encuentra, intrínseca y formalmente, en todos los analogados, y cada uno de ellos es denominado por su forma propia e intrínseca, tenemos la analogía de proporcionalidad, como en el ejemplo antes dicho del ser. Según que la perfección análoga se tome en todos los analogados en un sentido propio y obvio, o en unos en sentido propio y en otros en sentido figurado, resultará la analogía de proporcionalidad propia o la de proporcionalidad metafórica o impropia. La distancia entre los extremos de la proporción puede ser finita o indefinida, y en este último caso, infinita entre otras cosas creadas dentro del orden creado o entre las cosas creadas y el Creador (distancia absolutamente infinita).

Hay, además, otro género de analogía, que se llama de atribución o de proporción, y consiste en la semejanza de las relaciones a un término. Así decimos que la medicina es sana porque causa la salud del animal; que la comida es sana porque conserva la salud del animal; que el color es sano porque significa la salud del animal; que la orina es sana porque es efecto de la salud del animal; que el animal es sano porque todos sus humores están en perfecto equilibrio. Son, pues, varios los sujetos que se dicen sanos, porque todos dicen una relación semejante a un mismo término, que es la salud que está, intrínseca y formalmente, en el animal. En esta analogía sólo un analogado (animal) es denominado por la forma que está intrínsecamente en él *(analogado superior, supremo)*; todos los demás analogados (medicina, comida, color, orina: *analogados inferiores, menores)* son denominados tales (sanos) por orden a la salud que está en el animal *(denominación extrínseca)*. Esta analogía está fundada en la causalidad extrínseca (eficiente, ejemplar, final y aun material en sentido amplio) que existe entre el analogado supremo y los analogados menores. Cuando un nombre análogo se dice de dos o más sujetos en orden a un tercer término, por el cual se denominan, entonces tenemos la analogía que Santo Tomás llama *plurium ad unum*, v.gr., *sano*, de medicina y comida, en orden a la salud del animal. Cuando el nombre análogo se dice de un sujeto que se denomina tal por orden a otro, de quien recibe esa denominación, en este caso nos encontramos con la analogía *unius ad unum*, v.gr., *sano*, de la medicina y del animal.

La analogía de proporcionalidad y la de atribución pueden darse juntas en un mismo sujeto y en una misma perfección; la analogía que entonces resulta se llama *mixta*, porque está integrada, a un mismo tiempo, por la de proporcionalidad y la de atribución.

Un cuadro sinóptico nos pondrá ante la vista las principales divisiones de la analogía, que son necesarias para entender el pensamiento de Santo Tomás en la presente cuestión:

ANALOGIA

- I. DE ATRIBUCIÓN O DE PROPORCIÓN...
  - A) De varios analogados *menores* en orden al analogado *supremo (plurium ad unum)* .... → Medicina sana, color sano, comida sana en orden al animal sano.
  - B) De un analogado *menor* en orden al analogado *supremo (unius ad unum)* .... → Sano, de medicina y de animal.
- II. DE PROPORCIONALIDAD ....
  - A) Metafórica = Dios = León = $\frac{\text{Dios es}}{\text{A su modo de obrar}} = \frac{\text{León es}}{\text{A su modo de obrar}}$
  - B) Propia ....
    - 1.º Con distancia determinada y finita ... $\frac{\text{la substancia es}}{\text{a su propio ser}} = \frac{\text{la cantidad es}}{\text{a su propio ser}}$
    - 2.º Con distancia indeterminada e infinita ....
      - *a)* En un determinado orden o campo .... $\frac{\text{el entendimiento es}}{\text{a su objeto}} = \frac{\text{el sentido es}}{\text{a su objeto}}$
      - *b)* En todo orden, o en absoluto .... $\frac{\text{Dios es}}{\text{a su ser}} = \frac{\text{la criaura es}}{\text{a su ser}}$
- III. MIXTA DE LAS DOS.

Apliquemos ahora estas nociones a los nombres que expresan las perfecciones de Dios. Todas las perfecciones puras se encuentran formalmente en Dios y en las criaturas, aunque en Dios de modo infinitamente más eminente que en los seres creados. Luego son análogos con analogía de proporcionalidad propia. Hay analogía de proporcionalidad, porque los dos analogados (Dios y criatura) participan intrínsecamente la forma análoga; y es proporcionalidad propia, porque en uno y en otro de los analogados se toma la forma análoga en sentido formal y propio *(formaliter)*. La distancia entre los dos analogados es absolutamente infinita, como existente entre un término finito y otro infinito. Las perfecciones puras son, además, análogas con analogía de atribución, porque las criaturas las tienen participadas de la omnímoda y absoluta perfección de Dios. De modo que todas estas perfecciones, participadas en el ser creado, dicen orden de procedencia a Dios, como a causa eficiente, ejemplar y final. En virtud de este orden o relación a la perfección divina, pueden ser denominadas extrínsecamente por ella.

Y así resulta que las cosas creadas son verdaderas y buenas por la verdad y la bondad *intrínseca* a cada una de ellas (analogía de proporcionalidad), y, además, por la verdad y bondad *extrínseca* de Dios, por las cuales también pueden ser denominadas verdaderas y buenas (analogía de atribución). Esta analogía de atribución no es *plurium ad unum,* sino *unius ad unum,* es decir, la perfección análoga no se dice de la criatura y de Dios por orden a un tercero, del cual dependen, sino que se predica del ser creado por orden al Ser divino, del cual es participación *(unius ad unum)*. Los nombres que significan perfecciones mixtas son análogos a Dios y a las criaturas con analogía de proporcionalidad metafórica, pues estas perfecciones se encuentran en las criaturas formalmente, y en Dios, virtual y eminentemente. Y así decimos: «Dios se conduce en su modo de obrar de parecida manera a como lo hacen el león, el hombre airado o arrepentido, etc.». De aquí que denominamos a Dios, metafóricamente, león, airado, arrepentido, etc.

Después de lo dicho, es fácil comprender que los nombres análogos *metafóricos* se aplican *principalmente* a las criaturas, y sólo en un sentido *secundario* a Dios; es decir: el nombre metafórico significa a Dios por orden a la criatura; y así, cuando decimos que Dios es un león, queremos dar a entender que Dios se conduce en su obrar con gran fortaleza, a semejanza del león. En cambio, los nombres análogos propios, en cuanto a la cosa significada *(res significata),* convienen principalmente a Dios, y sólo secundaria y posteriormente a las cosas creadas, pues la perfección por ellos significada se encuentra en Dios como en fuente, de donde dimana a las criaturas. Pero en cuanto al modo de significar y a la imposición del nombre, son primeramente aplicadas a las criaturas y después atribuidas a Dios (a.7).

6. A este estudio de los nombres divinos en general sigue otro sobre algunos nombres en particular que no ofrecen especial dificultad (a.8-11).

Se cierra la cuestión con un artículo sobre las proposiciones afirmativas que el humano entendimiento forma acerca de Dios. En estas pro-

posiciones afirmativas no se componen realidades, sino distintos aspectos o conceptos de una mismísima realidad.

Esta composición lógica o mental no menoscaba en nada la omnímoda simplicidad del Ser divino (a.12).

CUESTION 13

(In duodecim articulos divisa)

De nominibus Dei

De los nombres de Dios

Terminado el estudio de lo referente al conocimiento de Dios, puesto que denominamos las cosas como las conocemos, se impone ahora tratar de los nombres divinos, y acerca de esto se han de esclarecer doce puntos.

Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum (cf. q.3 introd.): unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quaerentur duodecim.

Primero: si Dios es susceptible de que le impongamos algún nombre.

Segundo: si algunos de los nombres que atribuimos a Dios expresan su substancia.

Tercero: si algunos de los nombres que atribuimos a Dios se le aplican en sentido propio o se le aplican todos en sentido metafórico.

Cuarto: si hay muchos nombres de Dios que sean sinónimos.

Quinto: si los nombres comunes a Dios y a las criaturas se les aplican unívoca o equívocamente.

Sexto: supuesto que se le apliquen por analogía, si se aplican a Dios con más propiedad que a las criaturas.

Séptimo: si hay algún nombre que se aplique a Dios en el tiempo.

Octavo: si el nombre *Dios* expresa naturaleza u operación.

Nono: si el nombre *Dios* es nombre comunicable.

Décimo: si cuando se aplica este nombre a Dios por naturaleza, a los dioses por participación y a los tenidos por dioses, se toma en sentido unívoco o equívoco.

Primo: utrum Deus sit nominabilis a nobis.

Secundo: utrum aliqua nomina dicta de Deo, praedicentur de ipso substantialiter.

Tertio: utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphorice.

Quarto: utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma.

Quinto: utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce.

Sexto: supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis.

Septimo: utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.

Octavo: utrum hoc nomen *Deus* sit nomen naturae, vel operationis.

Nono: utrum hoc nomen *Deus* sit nomen communicabile.

Decimo: utrum accipiatur univoce vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam et per participationem et secundum opinionem.

Undecimo: utrum hoc nomen *Qui est* sit maxime proprium nomen Dei.

Duodecimo: utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

Undécimo: si el nombre *El que es* es por excelencia nombre propio de Dios.

Duodécimo: si podemos formular proposiciones afirmativas acerca de Dios.

ARTICULO 1

Utrum aliquod nomen Deo conveniat [a]

Si hay algún nombre que convenga a Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat.

1. Dicit enim Dionysius, 1 cap. *De div. nom.* [1], quod *neque nomen eius est, neque opinio.* Et Prov 30,4 dicitur: *Quod nomen eius, et quod nomen filii eius, si nosti?*

2. Praeterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum simplex sit: neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Praeterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore: pronomina autem cum demonstratione vel relatione. Quorum nihil competit Deo: quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed contra est quod dicitur Ex 15,3: *Dominus quasi vir pugnator, Omnipotens nomen eius.*

DIFICULTADES. Parece que no hay nombre que convenga a Dios.

1. Porque dice Dionisio que *no tiene nombre, ni le concebimos,* y en los Proverbios se lee: *Dime, si lo sabes, ¿cuál es su nombre y el nombre de su hijo?*

2. Los nombres son abstractos o concretos. Pues bien, a Dios no se le pueden aplicar nombres concretos, porque es simple; ni tampoco abstractos, porque no designan algo perfecto subsistente. Luego no hay nombre que se pueda aplicar a Dios.

3. Los nombres designan la substancia junto con la cualidad; los verbos y participios incluyen el tiempo; los pronombres son demostrativos o relativos. Pero nada de esto se puede aplicar a Dios, porque no tiene cualidad, ni accidente, ni tiempo; no se le percibe por los sentidos, y, por tanto, no se le puede indicar o señalar; no se le puede designar por medio de relativos, porque los relativos se emplean para reproducir algo dicho anteriormente, sean nombres, participios o pronombres demostrativos. Luego no hay manera de poder denominar a Dios.

POR OTRA PARTE, se dice en el Exodo: *El Señor es un fuerte guerrero; su nombre es Omnipotente.*

[a] *Sent.* 1 d.1 expos. text. q.36; d.22 a.1; *De div. nom.* c.1 lect.1.3.

[1] § 5: MG 3,593; S.TH., lect.3.

RESPUESTA. Según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma podremos imponerle nombre. Pues bien, hemos demostrado que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, pero que le conocemos por las criaturas en calidad de principio, por vía de excelencia y remoción. Por consiguiente, podemos denominarle por las criaturas, pero no en forma que el nombre que lo significa exprese la esencia divina tal cual es, como el término *hombre* expresa con su significado la esencia del hombre tal como es, porque significa su definición, y ésta nos declara la esencia, pues el concepto que el nombre expresa es la definición.

SOLUCIONES. 1. Si se dice de Dios que no tiene nombre o que está sobre toda denominación es porque su esencia está por encima de cuanto concebimos o expresamos con palabras acerca de El.

2. Puesto que al conocimiento de Dios llegamos por las criaturas y por ellas le denominamos, los nombres que le atribuimos tienen el significado que les corresponde tener aplicados a los seres materiales, cuyo conocimiento nos es connatural, según hemos dicho. Pero como en el mundo de las criaturas sucede que las perfectas y subsistentes son compuestas, y que en ellas la forma no es algo completo y subsistente, sino más bien principio de ser, los nombres que imponemos para designar las completas y subsistentes las significan en concreto, como corresponde a los seres compuestos, y, en cambio, los que se imponen para significar las formas simples las significan no como algo que subsiste, sino como aquello por lo que otra cosa es algo; y así, por ejemplo, la blancura designa lo que hace que una cosa sea blanca. Ahora bien, como Dios es a la vez simple y subsistente, para designar su simplicidad le atribuimos nombres abstractos, y para significar su subsistencia y perfección, nombres concretos; aunque unos y otros quedan tan lejos de expresar su modo de ser como nuestro entendimiento de conocerle en esta vida como El es.

3. Designar la substancia con la cualidad es lo mismo que designar el supuesto con la naturaleza o forma determinada en que subsiste, y, por tanto, si, conforme hemos dicho, se aplican a Dios nombres concretos para expresar su subsistencia y perfección, esto equivale a aplicarle nombres que significan la substancia con la cualidad. Los verbos y los participios, con su idea de tiempo, se le aplican por cuanto la eternidad incluye todos los tiempos, pues así como no podemos concebir y expresar lo que es simple sino a la manera como concebimos lo compuesto, tampoco podemos entender ni enunciar la eternidad, que es simple, más que a la manera como concebimos las cosas temporales, y todo esto debido a la connaturalidad o proporción natural que hay entre nuestro entendimiento y los seres compuestos y temporales. Los pronombres demostrativos se aplican a Dios, por cuanto señalan lo que de El se entiende y no lo que se siente, pues sólo por lo que entendemos de El podemos señalarle, y, por tanto, en el sentido en que podamos aplicar a Dios nombres, participios y pronombres demostrativos, en el mismo podemos aplicarle pronombres y nombres relativos.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum [2], voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referentur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (q.12 a.1.12) quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen *homo* exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est: significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio [3].

Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra (q.12 a.4) dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est: inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quod aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius: quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut iam (a.2) dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quod aeternitas includit omne tempus, sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur: secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus relativis significari potest.

[2] *Periherm.* 1 c.1 n.2 (BK 16a3): S.TH., lect.2 n.9.
[3] *Metaphys.* 3 c.7 n.9 (BK 1012a21): S.TH., lect.16 n.733.

ARTICULO 2

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter [a]

Si hay algún nombre que se aplique substancialmente a Dios

DIFICULTADES. Parece que ningún nombre aplicado a Dios significa su substancia.

1. Porque dice el Damasceno: *Ninguno de los términos que decimos de Dios significa lo que es según su substancia, sino que manifiesta lo que no es, o bien alguna relación o algo que se sigue a su naturaleza u operación.*

2. Dice Dionisio: *Hallarás que todo el himno de los santos teólogos, lo mismo cuando exponen que cuando alaban, distingue las denominaciones de Dios por los inapreciables procesos de lo divino;* y esto quiere decir que los nombres que emplean los santos doctores para alabar a Dios se distinguen según los procesos o participaciones del mismo Dios. Pero lo que significa el proceso de una cosa no significa su substancia. Luego los nombres que aplicamos a Dios no significan la substancia divina.

3. Denominamos las cosas según el modo como las entendemos. Pero como en esta vida no entendemos la substancia de Dios, síguese que ninguno de los nombres que le aplicamos llega tampoco a significarla.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Lo mismo es en Dios ser que ser fuerte, o ser sabio, o ser cualquiera de las otras cosas que, para significar su substancia, digas de aquella simplicidad.* Luego todos los nombres de esta clase significan la substancia de Dios.

RESPUESTA. Si se trata de los nombres que se aplican a Dios en sentido

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter.

1. Dicit enim Damascenus [4]: *Oportet singulum eorum quae de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam vel operationem.*

2. Praeterea, dicit Dionysius, 1 cap. *De div. nom.* [5]: *Omnem sanctorum theologorum hymnum invenires, ad bonos thearchiae processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividentem:* et est sensus, quod nomina quae in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil significat ad eius essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Praeterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis, dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI *De Trin.* [6]: *Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid illa simplicitate dixeris, quo eius substantia significatur.* Ergo omnia nomina huiusmodi significant divinam substantiam.

Respondeo dicendum quod de nominibus quae de Deo dicuntur

[a] *Sent.* 1 d.2 a.2; *Cont. Gent.* 1,31; *De pot.* q.7 a.5.
[4] *De fide orth.* l.1 c.9: MG 94,833.
[5] § 4: MG 3,589; S.TH., lect.2
[6] C.4: ML 42,927.

negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus, sapiens,* et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati.

Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse *viventem,* significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae: et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses [7].—Alii [8] vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata: ut, cum dicimus *Deus est bonus,* sit sensus, *Deus est causa bonitatis in rebus.* Et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens, propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum: unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur *Deus est bonus,* nisi *Deus est causa bonorum,* poterit similiter dici quod *Deus est corpus,* quia est causa corporum. Item, per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima.—Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso: sicut *sanum* per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius

negativo o de los que significan su relación a las criaturas, es indudable que en modo alguno significan su substancia, sino que expresan la remoción de algo incompatible con El, o su relación con otro, o mejor, la de otro con Dios. Pero acerca de los que se le aplican de modo absoluto y afirmativo, como los de *bueno, sabio,* etc., ha habido opiniones.

Dijeron algunos que, aunque se aplican a Dios estos nombres de modo afirmativo, más bien sirven para eliminar algo que para poner alguna cosa en Dios; y así sostienen que cuando decimos, por ejemplo, que Dios es *viviente* o cosas parecidas, sólo damos a entender que no es como las cosas inanimadas; y esto fue lo que enseñó el Rabí Moisés.—Otros dicen que estos nombres fueron adoptados para significar las relaciones de Dios con las criaturas, y así la proposición *Dios es bueno* quiere decir que *es causa de la bondad de las cosas.*

Pero ambas opiniones parecen inaceptables, y esto por tres motivos. Primero, porque ninguno de estos pareceres puede asignar la razón de por qué unos nombres se aplican a Dios y otros no, y, sin embargo, lo mismo que Dios es causa de los bienes, lo es también de los cuerpos; por lo cual, si cuando decimos: *Dios es bueno,* no damos a entender sino que *es causa de los bienes,* también podemos decir que *es cuerpo,* pues es causa de los cuerpos, con la particularidad de que al decir que es cuerpo se da a entender que no es un ser meramente potencial, como lo es la materia prima.—Segundo, se seguiría que, aplicados a Dios, todos los nombres tendrían un sentido secundario o derivado, como el calificativo de *sano* se aplica secundariamente a un remedio, ya que sólo quiere decir que es causa de la salud del animal, al que primariamente se aplica la denominación de sano.—Tercero, porque todo esto es

[7] Seu MAIMONIDES in lib. *Doctor Perplexorum* p.1.ª c.58.
[8] ALANUS AB INSULIS, *Theol. Reg.* reg.21.26: ML 210,631.633.

opuesto a los propósitos de los que hablan de Dios, pues cuando dicen, por ejemplo, que Dios es viviente, no se proponen decir precisamente que es causa de nuestra vida o que difiere de los cuerpos inanimados.

Por consiguiente, tomando otro rumbo, se ha de decir que todos estos nombres significan la substancia divina y se aplican a Dios substancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección; y he aquí las razones. Estos términos significan a Dios según le conoce nuestro entendimiento, y puesto que nuestro entendimiento le conoce por medio de las criaturas, síguese que sólo le conoce en la medida en que éstas le representan. Hemos demostrado que Dios, por ser simple y absolutamente perfecto, tiene previamente en sí todas las perfecciones que dio a las criaturas, por lo cual, en tanto una criatura le representa y es semejante a El en cuanto tiene alguna perfección; pero adviértase que no le representa como si su perfección fuese de la misma especie o género que la divina, sino como principio sobreeminente, cuyos efectos no pueden igualar a su causa, no obstante que alcancen alguna semejanza con ella, a la manera como las formas de los cuerpos inferiores representan la energía solar. Y basta ya, pues de todo esto hemos hablado cuando se trató de la perfección divina. Por consiguiente, esta clase de nombres significan la substancia divina, aunque imperfectamente, como imperfectamente la representan también las criaturas.

Por tanto, la proposición *Dios es bueno* no significa *Dios es causa de la bondad,* o *no es malo,* sino *lo que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios,* y ciertamente de modo más elevado. Por donde se ve que no compete a Dios ser bueno porque causa la bondad, sino, al contrario, porque es bueno difunde la bondad en las cosas, y por esto dijo San Agustín: *Porque es bueno, existimos nosotros.*

dicitur sanum.—Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra (q.4 a.2) quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet: non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem. Et hoc supra (ibid. a.3) expositum est, cum de Perfectione divina agebatur. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant: imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant.

Cum igitur dicitur *Deus est bonus,* non est sensus, *Deus est causa bonitatis,* vel *Deus non est malus:* sed est sensus, *id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo* et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem: sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, *De doct. Christ.*[9]: *inquantum bonus est, sumus.*

[9] I c.32: ML 34,32.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte: sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant.

Ad secundum dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen *lapis* imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet *laedens pedem,* sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur *Deus est vivens,* sit sensus, *ab eo procedit vita:* sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est: sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant.

SOLUCIONES. 1. Si el Damasceno dice que estos nombres no significan lo que es Dios, se debe a que ninguno de ellos expresa con perfección lo que Dios es, pero cada uno de ellos le significa según el modo como le representan las criaturas, o sea imperfectamente.

2. Ocurre a veces con el significado de las palabras que uno es el significado de origen, o sea el que motivó su formación, y otro el que les damos al aplicarlas. Por ejemplo, la palabra latina *lapis* (piedra) viene de *laedere pedem* (lo que hiere el pie), y, sin embargo, no lo aplicamos para designar *lo que hiere el pie,* pues en tal caso todo lo que le hiere sería piedra, sino para designar determinada especie de cuerpos. Por tanto, se ha de decir que, indudablemente, estos nombres deben su origen a las participaciones de la divinidad, pues así como las criaturas, aunque imperfectamente, representan a Dios según los diversos grados en que participan de la perfección, así también por medio de estos grados le conoce y denomina nuestro entendimiento. Pero estos nombres no se emplean para designar los mismos procesos o participaciones, en forma que cuando se dice: *Dios es viviente,* se haya de entender que *de El procede la vida,* sino para significar el mismo principio de las cosas en cuanto en El preexiste la vida, aunque en modo más elevado del que podemos entender y decir.

3. Cierto que en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es, pero la conocemos en la medida en que está representada en las perfecciones de las criaturas, y en esta misma medida la significan los nombres que le aplicamos.

ARTICULO 3

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie [a]

Si podemos aplicar a Dios algún nombre en sentido propio

DIFICULTADES. Parece que no hay nombre que se pueda aplicar a Dios en sentido propio.

1. Según hemos dicho, los nombres que aplicamos a Dios se toman de las criaturas. Pero los nombres de las criaturas se aplican a Dios en sentido metafórico, como sucede al decir que *Dios es piedra,* o *es león,* u otras expresiones. Luego todos los nombres que se aplican a Dios tienen sentido metafórico.

2. No se puede decir que a una cosa se le aplica con propiedad un nombre cuando es más propio negárselo que atribuírselo. Pues, según Dionisio, con más razón se niegan que se atribuyen a Dios los nombres de *bueno, sabio* y otros parecidos. Luego ninguno de ellos se emplea con propiedad en Dios.

3. Puesto que Dios es incorpóreo, no se le pueden aplicar los nombres de los cuerpos más que en sentido metafórico. Pero resulta que todos los nombres de que nos venimos ocupando implican ciertas condiciones corpóreas, ya que en su significado incluyen el tiempo, la composición y cosas parecidas, que son condiciones propias de los cuerpos. Por tanto, se han de aplicar a Dios en sentido metafórico.

POR OTRA PARTE, dice San Ambrosio: *Hay nombres que, sin género de duda, muestran las propiedades de la divinidad: otros que expresan la verdad indudable de la majestad divina, y hay, en cambio, otros que se aplican a Dios por acomodación basada en una semejanza.* Por consiguiente, no todos los nombres se aplican a Dios en sentido metafórico; algunos también en sentido propio.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie.

1. Omnia enim nomina quae de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est (a.1). Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur *Deus est lapis,* vel *leo,* vel aliquid huiusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo, dicuntur metaphorice.

2. Praeterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo praedicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, *bonus, sapiens,* et similia, verius removentur a Deo quam de eo praedicentur, ut patet per Dionysium, 2 cap. *Cael. hier.* [10] Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Praeterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones: significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis huiusmodi, quae sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. II *De fide* [11]: *Sunt quaedam nomina, quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quae translative per similitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

[a] *Sent.* 1 d.4 q.1 a.1; d.22 a.2; d.33 a.3; d.35 a.1 ad 2; *Cont. Gent.* 1,30; *De pot.* q.7 a.5.

[10] § 3: MG 3,141. [11] L.2 prol.: ML 16,583.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis: et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens: et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens, bonum, vivens,* et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est *super omnem substantiam et vitam.*

Ad tertium dicendum quod ista nomina quae proprie dicun-

RESPUESTA. Según hemos dicho, conocemos a Dios por las perfecciones que, procedentes de El, tienen los seres, perfecciones que están en Dios de modo muy superior al que tienen en las criaturas. Pero ocurre que nuestro entendimiento las conoce conforme están en las criaturas, y cual las conoce, así las expresa por medio de la palabra. Por consiguiente, en los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, etcétera, y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas, y le corresponden a El con preferencia a éstas; pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas.

SOLUCIONES. 1. Hay nombres que significan las perfecciones procedentes de Dios de modo tal, que en su mismo significado va incluido el modo tan imperfecto con que las participa la criatura; por ejemplo, el término *piedra,* que significa una cosa material; y estos nombres no se pueden atribuir a Dios más que en sentido metafórico. Pero hay otros que significan las mismas perfecciones en absoluto, sin que se incluya modo alguno de ser participadas, como *ser, bueno, viviente* y otros parecidos, y éstos se atribuyen con propiedad a Dios.

2. La razón por que Dionisio opina que se debieran negar estos nombres a Dios es porque lo significado por el nombre no conviene a Dios del modo que el nombre lo significa, sino de modo más elevado, y por eso añade allí mismo que Dios está *sobre toda substancia y vida.*

3. Cuando los nombres que se aplican a Dios en su sentido propio in-

cluyen condiciones corporales, no las incluyen en la cosa que el nombre significa, sino en la manera de significarla. En cambio, los que se le atribuyen en sentido metafórico incluyen condiciones temporales en su mismo significado.

tur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULO 4

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma [a]

Si los nombres que atribuimos a Dios son todos sinónimos

DIFICULTADES. Parece que todos los nombres que atribuimos a Dios son sinónimos.

1. Se llaman sinónimos los nombres que significan exactamente lo mismo. Pero los nombres aplicados a Dios significan exactamente lo mismo, porque la bondad o la sabiduría de Dios son su esencia. Luego son del todo sinónimos.

2. Si se responde que significan la misma realidad, pero diversos conceptos de ella, replicamos: un concepto al que nada corresponde en la realidad es concepto vacío. Si, pues, los conceptos son muchos y la realidad una, parece que sean conceptos sin contenido.

3. Es más una la realidad de que hay un solo concepto que aquella de que hay muchos. Pero Dios es uno en grado sumo. Luego no parece que sea uno en la realidad y múltiple en los conceptos. Por consiguiente, los nombres que se le aplican no significan conceptos distintos, y, por tanto, son sinónimos.

POR OTRA PARTE, alinear varios sinónimos, diciendo, por ejemplo, *vestido, traje,* es una tautología. Si, pues, todos los nombres que se aplican a Dios fuesen sinónimos, no podríamos decir: *Dios es bueno,* u otras expresiones parecidas, y, sin embargo, dice el profeta Jeremías: *Fortísimo, grande, poderoso, tu nombre es Señor de los ejércitos.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sint nomina synonyma.

1. Synonyma enim nomina dicuntur, quae omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo: quia bonitas Dei est eius essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra: Ratio cui non respondet aliquid in re, est vana; si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae.

3. Praeterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas: et ita sunt synonyma.

Sed contra, omnia synonyma, sibi invicem adiuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur *vestis indumentum.* Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici *Deus bonus,* vel aliquid huiusmodi; cum tamen scriptum sit Ier 32,18: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

[a] *Sent* 1 d.2 a.3; d.22 a.3; *Cont. Gent.* 1,35; *De pot.* q.7 a.6; *Compend. Theol.* c.25.

Respondeo dicendum quod huiusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causae respectu creaturarum: sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est (a.1) huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum praemissa (a.1.2) quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter: in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter: ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum: quia nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem. Quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant: quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est (a.1).

RESPUESTA. Los nombres que se aplican a Dios con propiedad no son sinónimos. Sería esto fácil de comprender si opinásemos que estos nombres tienen por objeto eliminar algo de Dios o designar su relación de causa respecto a las criaturas, pues así se vería que a los diversos conceptos de estos nombres corresponderían las diversas cosas eliminadas o los diversos efectos connotados. Pero si, como hemos dicho, estos nombres, aunque de modo imperfecto, significan la substancia divina, no cabe duda, por lo que llevamos dicho, que corresponden a conceptos distintos, ya que la idea significada por un nombre es el concepto que el entendimiento se forma respecto de la cosa a que tal nombre se aplica. Pues, como nuestro entendimiento conoce a Dios por las criaturas, forma para conocerle conceptos proporcionados a las perfecciones derivadas de Dios a ellas, perfecciones que en Dios preexisten en estado de unidad y simplicidad, y en las criaturas se reciben en el de multiplicidad y división. Luego así como a las diversas perfecciones de las criaturas corresponde un principio único y simple, que las criaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, si bien conocido por medio de ellos de un modo imperfecto. Por tanto, aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos conceptos.

SOLUCIONES. 1. Así queda también resuelta la primera dificultad, porque se llaman sinónimos los términos que significan la misma cosa bajo el mismo concepto; pero los que significan diversos conceptos de una misma cosa no significan, en cuanto tales, la misma cosa, ya que, según hemos dicho, el nombre no significa la cosa sino mediante el concepto del entendimiento.

2. No están vacíos ni faltos de contenido los conceptos significados por estos nombres, porque les corresponde un objeto que es único y simple, representado por ellos en forma múltiple e imperfecta.

3. Incluso pertenece a la perfecta unidad de Dios que lo que en las criaturas se halla en estado de multiplicidad y división esté en El indiviso y unificado; y de aquí que Dios es uno en la realidad y múltiple en los conceptos, debido a que nuestro entendimiento le concibe con la misma multiplicidad con que le representan las cosas.

Ad secundum dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae: quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant.

ARTICULO 5

Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis [a]

Si lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco

DIFICULTADES. Parece que lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco.

1. Porque todo término equívoco se reduce a otro unívoco, por la misma razón que lo múltiple se resuelve en lo uno. Por ejemplo, la palabra *perro,* término equívoco que se aplica al perro que ladra y al perro marino, forzosamente se ha de aplicar en sentido unívoco a alguna de estas clases de perros, v.gr., a todos los que ladran, so pena de entrar en un caos infinito de equívocos. Pero hallamos que hay agentes unívocos que tienen de común con sus efectos el nombre y la definición o naturaleza, como sucede al hombre que engendra y el hombre engendrado, y los hay también equívocos, como el sol, que produce calor en los cuerpos, a pesar de que él no es propiamente el calor. Parece, pues, que el primer agente, al que se reducen todos los demás, debe ser agente unívoco, y, en consecuencia, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur.

1. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen *canis* aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus: aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

[a] *Sent.* 1 prol. a.2 ad 2; d.1 q.2 a.3; d.19 q.5 a.2 ad 1; d.35 a.4; *De verit.* q.2 a.11; *Cont. Gent.* 1,32-34; *De pot.* q.7 a.7; *Compend. Theol.* c.27.

2. Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Gen 1,26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X *Metaphys.* [12] Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.

Praeterea, Deus plus distat a creaturis, quam quaecumque creaturae ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest; sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur: sed omnia praedicantur aequivoce.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in

2. Con los términos equívocos no se expresa semejanza alguna. Pero como, según aquello del Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* entre Dios y las criaturas hay alguna semejanza, síguese que algo se puede decir de Dios y de las criaturas en sentido unívoco.

3. Como dice el Filósofo, la medida es homogénea con lo medido. Pues Dios es la primera medida de todos los seres, como allí mismo se dice. Luego Dios es homogéneo con las criaturas, y, por tanto, algo se puede decir de Dios y de las criaturas en sentido unívoco.

POR OTRA PARTE, lo que se atribuye a varios según el mismo nombre, pero no en el mismo sentido, se les atribuye de modo equívoco. Pero no hay nombre que convenga a Dios con el mismo sentido con que se aplica a las criaturas; pues la sabiduría, por ejemplo, en la criatura es cualidad, y en Dios, no, y puesto que varía su género, que es parte de la definición, por necesidad cambia el concepto del término. Luego cuanto se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido equívoco.

Además, Dios dista de las criaturas más que éstas entre sí. Pues si, debido a lo que se diferencian entre sí algunas criaturas, no se halla un solo término que se les pueda aplicar de modo unívoco, como sucede respecto de las que no convienen en el mismo género, mucho menos se hallará alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas; al contrario, todos se aplican en sentido equívoco.

RESPUESTA. Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas,

[12] IX c.1 n.13 (BK 1053a24): S.TH., lect.2 n.1954.

en la causa están unidas y simplificadas, a la manera como el sol con una misma energía produce en los seres inferiores formas varias y multiformes. Pues de la misma manera, las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas, preexisten y están identificadas en Dios, según ya hemos dicho; y, por tanto, cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, éste la significa o expresa como cosa de naturaleza distinta de todo lo demás que hay en aquella criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de *sabio,* significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser y de todo lo demás. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del saber divinos; y por esto, cuando el término *sabio* se aplica al hombre, en cierto modo circunscribe y diferencia la cualidad significada; pero cuando se aplica a Dios, deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término. Por donde se ve que el término *sabio,* u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios, y, por tanto, que no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas.

Mas tampoco se les aplican en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa ninguna referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocación, todo ello opuesto, lo mismo a los filósofos, que demuestran muchas cosas de Dios, que al Apóstol cuando dice: *Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas.*

Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea de proporción, que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: o

causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra (a.4) dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis; puta cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, significamus, aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen *sapiens* de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt[13]. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia Aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra Apostolum dicentem, Rom 1,20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*

Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus:

[13] MAIMONIDES, *Doct. perplex.* 1 c.59; AVERROES, *In Metaphys.* 12 comm.51.

vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra (a.1) dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis: sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut *sanum,* de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur): sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum.

porque muchos términos guardan proporción con uno solo, v.gr., el término *sana,* que se aplica a la medicina y a la orina—porque ambas cosas dicen orden y guardan proporción con la salud del animal, una como signo y otra como causa—, o bien porque uno guarda proporción con otro, como el mismo término *sano,* que se aplica a la medicina y al animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Y de este segundo modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, pues, según hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres.

Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado, como el término *sano,* aplicado a la orina, significa un indicio de la salud del animal, y aplicado a la medicina designa la causa de la misma salud.

SOLUCIONES. 1. Tratándose de atribuciones, lo equívoco se reduce a lo unívoco; pero cuando se trata de acciones, el agente no unívoco precede necesariamente al unívoco, pues el agente no unívoco es causa universal de toda una especie, como de la generación de todos los hombres el sol, y el unívoco no es causa universal de toda la especie (en tal caso sería causa de sí mismo, pues forma parte de ella), sino causa particular de individuos de su misma especie. Por tanto, la causa universal de toda una especie no es un agente unívoco, y antecede a la causa particular.—Pero tampoco es un agente totalmente equívoco, porque no produciría efectos semejantes a él, sino que

se le puede llamar agente analógico, a la manera como en las atribuciones todos los términos unívocos se reducen a un primer término que no es unívoco, sino análogo, esto es, al ser.

2. La semejanza entre Dios y las criaturas es imperfecta, pues, según hemos dicho, ni siquiera representa cosas del mismo género.

3. Dios no es medida proporcionada a lo que mide, por lo cual no es preciso que pertenezca al mismo género.

Las razones aducidas en el POR OTRA PARTE prueban que estos nombres no se atribuyen a Dios y a las criaturas en sentido unívoco, pero no que tengan sentido equívoco.

Causa autem universalis est prior particulari. — Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum: sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum quod similitudo creaturae ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundum genus repraesentat, ut supra (q.4 a.3) dictum est.

Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur.

Ea vero quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur: non autem quod aequivoce.

ARTICULO 6

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo [a]

Si nuestros términos se dicen de las criaturas antes que de Dios

DIFICULTADES. Parece que nuestros nombres se aplican a las criaturas antes que a Dios.

1. Porque como, según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, de la manera como conocemos las cosas, así las denominamos. Pero nosotros conocemos a las criaturas antes que a Dios. Luego los nombres que le aplicamos convienen a ellas antes que a El.

2. Según Dionisio, a Dios le denominamos por las criaturas. Pero cuantos nombres de las criaturas se trasladan a Dios, v.gr., los de *león, piedra,* etc., antes se dicen de las criaturas que de Dios. Luego todos los nom-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

1. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum Philosophum [14], sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita, per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Praeterea secundum Dionysium, in libro *De div. nom.* [15], Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut *leo,*

[a] Supra a.3; *Sent.* 1 d.22 a.2; *De verit.* q.4 a.1; *In Eph.* 3 lect.4; *Cont. Gent.* 1,34; *Compend. Theol.* c.27.

[14] *Periherm.* 1 c.1 n.2 (BK 16a3): S.TH., lect.2 n.2 n.3.

[15] C.1 § 6: MG 3.596; S.TH., lect.3.

lapis, et huiusmodi. Ergo omnia nomina quae de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Praeterea, omnia nomina quae communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius [16]. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur: per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quae est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

Sed contra est quod dicitur Eph 3,14-15: *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum: et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV *Metaphys.* [17], necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus: sicut *sanum* quod dicitur de animali, cadit in definitione *sani* quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione *sani* quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per

bres que se aplican a Dios y a las criaturas convienen a éstas antes que a Dios.

3. Todos los nombres comunes a Dios y a las criaturas se dicen de Dios como de causa de todos los seres, según Dionisio. Pero toda denominación causal es indirecta o posterior, y así con mayor propiedad se aplica el término *sano* al animal que a la medicina, que es causa de la salud. Por consiguiente, estos términos designan a las criaturas antes que a Dios.

POR OTRA PARTE, dice San Pablo: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, del que toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Y parece que debe decirse lo mismo de los otros nombres que se aplican a Dios y a las criaturas. Luego tales nombres se aplican a Dios antes que a las criaturas.

RESPUESTA. Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos, necesariamente se les aplican en virtud de alguna relación que tienen con una misma cosa, por lo cual ésta entra en la definición de todos ellos; y puesto que el concepto que el nombre significa es la definición, como dice Aristóteles, es forzoso que el nombre recaiga, ante todo, en la cosa que entra en la definición de las demás, y después en las otras, según el orden con que, en más o menos, se acerquen a la primera. Por ejemplo, el término *sano,* que se aplica primeramente al animal, entra en la definición del *sano* que se aplica a la medicina, por ser causa de la salud del animal, y en el *sano* que se aplica a la orina, porque es indicio de salud.

Por consiguiente, los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico,

[16] *De myst. theol.* c.1 § 2: MG 3,1000.

[17] III c.7 n.9 (BK 1012a23): S.TH., lect.16 n.733.

antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque, aplicados a Dios, no significan más que tiene algún parecido con las criaturas; pues, así como el verbo *reír,* aplicado a una pradera, no significa más que, cuando se cubre de flores, se parece en lo placentera al hombre cuando ríe, con semejanza de proporción, así también el nombre de *león,* aplicado a Dios, no significa más que Dios despliega en sus obras un vigor parecido al que pone el león en las suyas. Por donde se ve que en el significado de los nombres metafóricos tal como se aplican a Dios, se incluye el significado que tienen aplicados a las criaturas.

Esta misma razón podría valer para los nombres que se aplican a Dios en sentido no metafórico si únicamente se le aplican en sentido causal, como han querido algunos, pues en tal caso decir que *Dios es bueno* equivaldría a decir que *es causa de la bondad* de las criaturas, y, por tanto, el término *bueno* incluiría en su concepto la bondad de la criatura, y se diría de ella antes que de Dios. Pero hemos demostrado que estos nombres no designan solamente la causalidad divina, sino también su esencia, y por esto, al decir que *Dios es bueno y sabio,* no sólo expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en El de modo más elevado. Pues, según esto, se ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas.

SOLUCIONES. 1. Sólo es válida la dificultad en lo que se refiere a la aplicación de los nombres.

prius de creaturis dicuntur quam de Deo: quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere,* dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen *leonis,* dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt (nt.8). Sic enim, cum dicitur *Deus est bonus,* nihil aliud esset quam *Deus est causa bonitatis creaturae:* et sic hoc nomen *bonum,* dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde *bonum* per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra (a.2) ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur *Deus est bonus,* vel *sapiens,* non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra (a.3) dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quae metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

2. Se confunden en la objeción los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico con los demás, según hemos explicado.

3. Sería válida la razón si estos nombres se dijeran de Dios en sentido exclusivamente causal, como se llama *sana* a la medicina, y no en sentido esencial.

ARTICULO 7

Utrum nomina quae important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore [a]

Si los nombres que implican relación a las criaturas se dicen de Dios en el tiempo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina quae important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore.

1. Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius dicit [18] quod hoc nomen *Dominus* est nomen potestatis, quae est divina substantia: et *Creator* significat Dei actionem, quae est eius essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed aeterna. Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab aeterno.

2. Praeterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum: quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil praedicatur ex tempore.

3. Praeterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quae relationem ad creaturas important. Sed quaedam nomina importantia relationem ad creaturas, dicuntur de Deo ab aeterno: ab aeterno enim scivit creaturam et

DIFICULTADES. Parece que no se aplican a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas.

1. Porque comúnmente se dice que todos los nombres de esta clase significan la substancia divina, y así dice San Ambrosio que el nombre *Señor* es un nombre de poder, que en Dios es la substancia, y el de *Creador* significa la acción divina, que es su esencia. Pero la substancia divina no es temporal, sino eterna. Luego estos nombres no se dicen de Dios en el tiempo, sino desde la eternidad.

2. De cualquier ser al que convenga algo en el tiempo se puede decir que se hace; v.gr., lo que con el tiempo es blanco, se hace blanco. Pero no es posible que Dios se haga algo. Luego nada se le atribuye en el tiempo.

3. Si hay algunos nombres que se aplican a Dios en el tiempo porque implican relación a las criaturas, esto mismo debiera hacerse también con todos los que la incluyen. Sin embargo, algunos términos que dicen relación a las criaturas se aplican a Dios desde la eternidad, pues desde la eternidad conoce y ama a la criatura, como dice el profeta Jeremías: *Con amor eterno*

[a] Infra q.34 a.3 ad 2; *Sent.* 1 d.30 a.1; d.37 q.2 a.3.
[18] *De fide* l.1 c.1: ML 16,553.

te amé. Por tanto, los demás nombres que incluyen relación a las criaturas, como *Señor* y *Creador,* también se dicen de Dios desde la eternidad.

4. Puesto que estos nombres significan relación, o esta relación es algo en Dios, o sólo en la criatura. No es posible que esté solamente en la criatura, porque nada se denomina por su opuesto, y en este caso se llamaría a Dios *Señor* por la relación opuesta que está en la criatura. Por tanto, esta relación es algo también en Dios. Pero como a Dios no le puede sobrevenir nada con el tiempo, ya que está sobre todo tiempo, parece que estos nombres no se aplican a Dios en el tiempo.

5. Se llama relativo a un ser por cuanto tiene alguna relación; v.gr., si posee la de dominio, se le llama señor; si tiene la de blancura, se le llama blanco. Si, pues, la relación de dominio no es en Dios algo real, sino sólo conceptual o de razón, síguese que Dios no es realmente *Señor,* y esto es manifiestamente falso.

6. Cuando se trata de relaciones que no exigen la coexistencia de sus términos, puede suceder que exista uno y no el otro, como existe lo cognoscible aunque nadie tenga conocimiento de ello, como dice Aristóteles. Pero los términos de las relaciones entre Dios y los criaturas no coexisten. Luego se puede decir de Dios algo referente a la criatura aunque ésta no exista. Por consiguiente, los nombres de *Señor* y *Creador* se dicen de Dios desde la eternidad y no en el tiempo.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que la denominación relativa de Señor conviene a Dios en el tiempo.

RESPUESTA. Algunos de los nombres que incluyen relación a las criaturas,

dilexit, secundum illud Ier 31,3: *in caritate perpetua dilexi te.* Ergo et alia nomina quae important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator,* dicuntur de Deo ab aeterno.

4. Praeterea, huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum: quia sic Deus denominaretur *Dominus* a relatione opposita, quae est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Praeterea, secundum relationem dicitur aliquid relative: puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter Dominus: quod patet esse falsum.

6. Praeterea, in relativis quae non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente: sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in *Praedicamentis* [19]. Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, *Dominus* et *Creator,* dicuntur de Deo ab aeterno, et non ex tempore.

Sed contra es quod dicit Augustinus, V *De Trin.* [20], quod haec relativa appellatio *Dominus* Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum quod quaedam nomina importantia re-

[19] C.5 1 n.18 (BK 7b30).

[20] C.16: ML 42,922.

lationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quidam [21] posuerunt relationem non esse rem naturae, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Veruntamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus *idem eidem idem.* Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi.

Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae: quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi: nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia.

Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia re-

se dicen de Dios en el tiempo y no desde la eternidad.

Para entender esto, tómese en cuenta que hubo quienes opinaron que la relación no es algo real, sino sólo conceptual o de razón. Mas, para convencerse de que esto es falso, es suficiente observar el orden y relación natural que las cosas guardan entre sí. Sin embargo, se ha de advertir que, como la relación requiere tener dos extremos, caben tres combinaciones respecto a que sea real o de razón. A veces es solamente de razón, tanto por parte del uno como del otro extremo, y esto sucede siempre que entre varias cosas no puede haber otras relaciones que las concebidas por un entendimiento, como ocurre, por ejemplo, al decir: *una cosa es esa cosa misma;* pues cuando el entendimiento conoce la misma cosa dos veces, la considera como si fuesen dos, y de este modo concibe la relación de una cosa consigo misma. Igual se ha de decir de todas las relaciones que hay entre el ser y el no-ser, pues las forma la razón en cuanto concibe el no-ser como si fuese uno de los extremos, y otro tanto de todas las relaciones que se derivan de algún acto del entendimiento, como son las de género a especie, etc.

Otras relaciones hay que son reales por parte de ambos extremos, y esto sucede cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y otra, como se ve en todas las que se derivan de la cantidad, v.gr., grande y pequeño, mitad y doble, etc., pues en ambos extremos se encuentra la cantidad. Lo mismo se ha de decir de las que se fundan en la acción y pasión, como las que hay entre motor y móvil, padre e hijo, etc.

Otras veces la relación es real por parte de uno de los extremos, y por parte del otro es sólo de razón, y esto sucede siempre que los extremos no son del mismo orden. Por ejemplo, la sensación y el conocimiento dicen, respec-

[21] Cf. AVERROEM, *In Metaphys.* 12 comm.19.

tivamente, orden a lo sensible y a lo cognoscible; pero lo sensible y lo cognoscible, en cuanto seres pertenecientes a la naturaleza, prescinden de que sean conocidos o sentidos, por lo cual la relación con ellos es real en el sentido y en el entendimiento, pues están ordenados a sentir y conocer las cosas; pero las cosas consideradas en sí mismas están fuera de dicho orden, y por ello su relación con el entendimiento y con el sentido no es real, sino sólo de razón, en cuanto la razón las concibe como término de las relaciones del entendimiento y del sentido; y por esto dice el Filósofo que no se llaman relativas porque ellas se refieren a otros, sino porque otras se refieren a ellas. Es también el caso de una columna que ocupase *la derecha,* no porque ella tenga derecha, sino porque está a la derecha del hombre, por lo cual la relación resultante no es real en la columna, sino en el hombre.

Por consiguiente, como Dios está fuera de todo el orden creado, y todas las criaturas se ordenan a Dios, y no Dios a ellas, es indudable que las criaturas dicen relación real a Dios, pero en Dios no hay, respecto a las criaturas, relación real alguna, sino exclusivamente de razón, por cuanto las criaturas se refieren a El. Así entendido, no hay dificultad en atribuir a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas, puesto que no suponen cambio alguno en Dios, sino en la criatura, como la columna está a la derecha, no porque ella cambie, sino porque el hombre se traslada.

SOLUCIONES. 1. Hay nombres relativos que significan las propias relaciones, como *Señor* y *siervo, padre* e *hijo,* y éstos se llaman relativos *cuanto al ser.* Otros significan las cosas o sujetos a los que se sigue alguna relación, como *motor* y *móvil, dirigente* y *dirigido,* y éstos se llaman relativos *cuanto*

feruntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis: et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit, in V *Metaphys.* [22], quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter *dextrum* non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram: unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore: non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus, servus, pater et filius,* et huiusmodi: et haec dicuntur relativa *secundum esse.* Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas

[22] IV c.15 n.8 (BK 1021a29): S.TH., lect.17.

consequuntur quaedam habitudines, sicut *movens* et *motum, caput* et *capitatum,* et alia huiusmodi: quae dicuntur relativa *secundum dici.* Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus.* Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam: sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut *Salvator, Creator,* et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter vel consequenter: non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte.

Ad secundum dicendum, quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente: sicut est id, *Domine, refugium factus es nobis* (Ps 89,1).

Ad tertium dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante: et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvador, Creator,* et huiusmodi.

Ad quartum dicendum quod relationes significatae per huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum: oppositae autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est

a la atribución o apelación; y se debe tomar en cuenta esta diferencia al tratar de los nombres divinos, ya que unos significan la propia relación a las criaturas, como el término *Señor,* y éstos no significan la substancia divina directa, sino indirectamente, debido a que la presuponen, como el dominio presupone el poder, que es la misma substancia de Dios. Otros directamente significan la esencia, e indirectamente la relación que se sigue, como los términos *Salvador, Creador,* que significan la acción de Dios, que es su esencia. Pues bien, unos y otros se dicen de Dios en el tiempo, pero no en cuanto directa o indirectamente significan la esencia, sino en cuanto a la relación que incluyen principal o secundariamente.

2. Lo mismo que las relaciones que se dicen de Dios en el tiempo son en Dios relaciones exclusivamente de razón, igual sucede con lo de *ser hecho* o *llegar a ser,* que en Dios es algo puramente de razón, sin que suponga en El mudanza alguna, y en este sentido se dice: *Señor, te has hecho nuestro refugio.*

3. Las operaciones del entendimiento y de la voluntad permanecen en quien las ejecuta, y, por tanto, los nombres que significan las relaciones que de ellas se derivan se dicen de Dios desde la eternidad. En cambio, los nombres de las acciones que, según nuestro modo de entender, pasan a los efectos exteriores, por ejemplo, los de *Salvador, Creador,* etc., se dicen de Dios en el tiempo.

4. Las relaciones significadas por los nombres que se atribuyen a Dios en el tiempo son en Dios relaciones de razón; pero sus opuestas, en las criaturas, son reales. Y no hay inconveniente en denominar a Dios por las relaciones reales que están en las criaturas, aun-

que sólo en atención a que nuestro entendimiento concibe a la vez ambas relaciones, pues en esta forma se entiende que Dios tiene relación con las criaturas porque las criaturas la tienen con El, a la manera como lo cognoscible es relativo porque a ello se refiere el conocimiento, según dice el Filósofo.

5. Puesto que Dios se refiere a la criatura precisamente porque la criatura se refiere a Dios, y la relación de sujeción es real en la criatura, Dios es Señor, no sólo según nuestro modo de entender, sino en realidad, y Señor en la medida en que la criatura le está sometida.

6. Para saber si los dos términos de la relación coexisten o no, hay que tomar en cuenta no el orden de los sujetos a que se aplican los términos relativos, sino el significado de éstos. Si uno cualquiera de ellos incluye al otro en su concepto, entonces coexisten, como coexisten, por ejemplo, el doble y la mitad, el padre y el hijo, etc. Pero si uno incluye el otro, y no a la inversa, entonces no coexisten, y esto es lo que sucede con el conocimiento y lo cognoscible, pues lo cognoscible sólo implica potencialidad, y conocer expresa un acto o un hábito, por lo cual lo cognoscible, según su modo de significar, no coexiste, sino que es anterior al conocimiento. En cambio, si lo cognoscible se toma en cuanto actualmente conocido, entonces es simultáneo con el acto de entender, pues nada es conocido si no se lo conoce. Por consiguiente, aunque Dios sea anterior a las criaturas, como el significado del término relativo *Señor* incluye que tenga siervo, y viceversa, Señor y siervo son dos términos relativos que coexisten, por lo cual Dios no fue Señor antes de tener criaturas sujetas a El.

inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur: tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositae relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum: sicut Philosophus dicit, in V *Metaphys.* (l.c.), quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subiectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subiecta est.

Ad sextum dicendum quod, ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud et e converso, tunc sunt simul natura: sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam: scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suae significationis, praeexistit scientiae. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum: nam scitum non est aliquid nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, Dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

ARTICULO 8

Utrum hoc nomen "Deus" sit nomen naturae [a]

Si el nombre de Dios es nombre de naturaleza

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* non sit nomen naturae.

1. Dicit enim Damascenus, in I libro [23], quod *Deus dicitur a theein* quod est currere, *et fovere universa; vel ab «aethein», idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a «theasthai»*, quod est considerare, *omnia*. Haec autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen *Deus* operationem significat, et non naturam.

2. Praeterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen *Deus* non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro I *De fide* [24], quod *Deus* est nomen naturae.

Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substatiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate: sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

DIFICULTADES. Parece que el nombre *Dios* no es nombre de naturaleza.

1. Porque dice el Damasceno que *Dios viene de «theein», que significa cuidar y proveer a todo, o de «aethein», esto es, arder (pues nuestro Dios es fuego que consume toda malicia), o de «theasthai», que significa ver todas las cosas.* Pero todo esto pertenece a la operación. Por consiguiente, el nombre *Dios* significa operación y no naturaleza.

2. Nosotros denominamos las cosas según las conocemos. Pues, como desconocemos la naturaleza divina, el término *Dios* no la significa.

POR OTRA PARTE, dice San Ambrosio que *Dios* es nombre de naturaleza.

RESPUESTA. El significado con que se aplica un nombre no siempre coincide con el de su origen. Por esto, debido a que conocemos las substancias por sus propiedades y operaciones, las designamos a veces por alguna propiedad u operación suya, y así denominamos la substancia de la piedra por una de sus operaciones, la de lesionar el pie, a pesar de que este nombre, *piedra*, no significa tal acción, sino la substancia de la piedra. En cambio, no designamos por una acción o propiedad lo que conocemos en sí, como el calor, el frío, la blancura, etc., por lo cual en estos casos se identifican el significado de origen y el usual.

[a] *Sent.* 1 d.2; expos. lit.
[23] *De fide orth.* c.9: MG 94,835.
[24] C.1: ML 16,553. Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 1 d.2; item Comm. *In Gal.* 3,20.

Pues bien, como, aunque no conocemos a Dios en su naturaleza, sabemos algo de El por sus obras y efectos, por ellos podemos darle nombre, según hemos dicho, y por esto el nombre *Dios* es nombre de operación en cuanto a su origen o etimología, ya que en su origen significa la providencia de Dios sobre todos los seres, y cuantos hablan de El llaman Dios el ser que tiene providencia universal de todas las cosas; y por esto dijo Dionisio *que deidad es la que se ocupa de todas las cosas con providencia y bondad perfecta.* Así, pues, el nombre *Dios,* tomado de esta operación, se emplea para designar la naturaleza divina.

SOLUCIONES. 1. Lo que dice el Damasceno pertenece a la idea de providencia, de donde se toma el nombre de *Dios.*

2. Según la manera como alcanzamos a conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos darle nombre, y por esto, debido a que podemos conocer la substancia de la piedra por medio de sus propiedades, el término *piedra* significa su naturaleza, cual es en sí misma, ya que significa su definición, y por la definición sabemos qué cosa es, pues el concepto significado por el nombre es la definición, como dice Aristóteles. En cambio, por los efectos de Dios no podemos conocer la naturaleza divina hasta el punto de saber *qué cosa es,* más que por medio de eminencia, causalidad y negación, según hemos dicho. Pues bien, así es cómo el nombre *Dios* significa la naturaleza divina, ya que este nombre ha sido impuesto para significar algo que está por encima de todo, que es principio de todas las cosas y

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra (a.1) dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia: omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius, 12 cap. *De div. nom.* [25], quod *deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta.* Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen *Deus* ad significandum.

Ad secundum dicendum quod, secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen *lapis* ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat: significat enim definitionem lapidis per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV *Metaphys.* [26] Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea *quid est;* sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra (q.12 a.12) dictum est. Et sic hoc nomen *Deus* significat naturam divinam. Im-

[25] § 2: MG 3,969; S.TH., lect.1.
[26] III c.7 n.9 (BK 1012a21): S.TH., lect.16 n.733.

positum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

está apartado de todas ellas, y esto es lo que intentan dar a entender los que hablan de Dios.

ARTICULO 9

Utrum hoc nomen "Deus" sit communicabile

Si este nombre, Dios, es comunicable

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* sit communicabile.

1. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen *Deus,* ut dictum est (a.8), significat divinam naturam, quae est communicabilis aliis, secundum illud II Petr 1,4: *magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinae consortes naturae.* Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

2. Praeterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen *Deus* non est nomen proprium, sed appellativum: quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud Ps 81,6: *Ego dixi, dii estis.* Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

3. Praeterea, hoc nomen *Deus* imponitur ab operatione, ut dictum est (a.8). Sed alia nomina quae imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus, sapiens* et huiusmodi. Ergo et hoc nomen *Deus* est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sap 14,21: *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt;* et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen *Deus* est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem commu-

DIFICULTADES. Parece que el nombre *Dios* es comunicable.

1. Porque a quienquiera que se le comunique lo que significa un nombre se le comunica el nombre también. Pero, según hemos dicho, el nombre *Dios* significa la naturaleza divina, que es comunicable a otros, como dice San Pedro: *Grandes y ricas promesas nos dio para hacernos partícipes de la naturaleza divina.* Luego el nombre de Dios es comunicable.

2. Los únicos nombres no comunicables son los nombres propios. Pero este nombre, *Dios,* no es nombre propio, sino apelativo, puesto que tiene plural, según aquello del Salmo: *Yo dije: sois dioses.* Luego el nombre de Dios es comunicable.

3. Según hemos dicho, el nombre de *Dios* tiene origen en las operaciones divinas. Pues si los otros nombres que se aplican a Dios por sus operaciones, como *bueno, sabio,* etc., son comunicables, también lo será éste.

POR OTRA PARTE, dice el Sabio: *Dieron a los leños y a las plantas el nombre incomunicable,* y habla del nombre de Dios. Luego este nombre es incomunicable.

RESPUESTA. De dos maneras puede un nombre ser comunicable: en sentido propio o por semejanza. Es comunicable en sentido propio cuando su significado se comunica íntegramente a mu-

chos; y lo es por semejanza, cuando lo que se comunica es sólo una parte de lo que incluye el significado del nombre. Por ejemplo, el nombre de *león* se comunica, en sentido propio, a todos los individuos en que se halle la naturaleza que este nombre significa; y por semejanza es comunicable a los que tienen algo de leonino, como la audacia o la fuerza, y a éstos se les llama metafóricamente *leones.*

Pues, para saber qué nombres son comunicables en sentido propio, tómese en cuenta que toda forma o naturaleza que existe en un supuesto singular que la individualice, es común a muchos en la realidad, o a lo menos por atribución de nuestro entendimiento; y así, la naturaleza humana es común a muchos en la realidad y en el entendimiento, y la del sol, que no es común a muchos en la realidad, lo es en el entendimiento, ya que es posible concebir la naturaleza del sol existiendo en muchos supuestos. Débese todo esto a que el entendimiento conoce la naturaleza de cada especie substrayéndola de los singulares, y, por tanto, no entra en el concepto de la naturaleza específica el que una cosa exista en un solo supuesto singular o en muchos; por lo cual puede concebirse existiendo en muchos sin menoscabo de su concepto específico. En cambio, lo singular, por el hecho de serlo, queda diferenciado de todo lo demás, por lo cual todo nombre empleado para designar algún individuo es incomunicable en la realidad y en el orden del entendimiento, pues ni siquiera es posible concebir la pluralidad de un mismo individuo. Por consiguiente, ningún nombre que signifique lo individual es comunicable en sentido propio, sino sólo por semejanza, como metafóricamente se puede llamar Aquiles a quien tenga algo de lo propio de Aquiles, o sea fortaleza.

nicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen *leo* proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen *leo:* per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice *leones* dicuntur.

Ad sciendum autem quae nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem: sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari: unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei: unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione: non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici *Achilles,* inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem.

Formae vero quae non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formae subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est (a.1 ad 2) imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde, cum hoc nomen *Deus* impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est (a.8), natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra (q.11 a.3) ostensum est: sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen *sol* esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Gal 4,8: *his qui natura non sunt dii, serviebatis;* Glossa [27]: *non sunt dii natura, sed opinione hominum.*—Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem: ut *dii* dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud: *Ego dixi, dii estis* (Ps 81,6).

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed

En cuanto a las formas no individualizadas por un supuesto, sino por sí mismas (o sea las formas subsistentes), si las conociésemos tal cual son, veríamos que no se pueden comunicar a muchos ni en la realidad ni con el entendimiento; si acaso serían comunicables por semejanza, al modo que hemos dicho de los individuos. Pero como no podemos conocerlas tal como son, sino que las conocemos a la manera de los seres compuestos, cuyas formas existen en la materia, les imponemos, según hemos dicho, nombres concretos que designan la naturaleza como existente en algún supuesto. Por consiguiente, en lo que se refiere al concepto de los términos, lo mismo es el de los que empleamos para significar la naturaleza de los seres compuestos que la de los simples subsistentes.

Por tanto, como este nombre, *Dios,* se emplea, según hemos visto, para significar la naturaleza divina, y ésta no es multiplicable, como asimismo dijimos, síguese que, indudablemente, es incomunicable en la realidad, pero comunicable con el pensamiento, o según la opinión de los hombres, a la manera como el término *sol* es comunicable en la mente de los que opinan que hay muchos soles, y en este sentido dice San Pablo: *Serviais a los que no son dioses por naturaleza,* que explica la Glosa: *no son dioses por naturaleza, sino en la opinión de los hombres.*—Sin embargo, el término *Dios* es comunicable, no ciertamente en toda su extensión, sino en parte, de forma que se llama dioses a los que participan por semejanza de algo divino, y en este sentido se ha escrito: *Yo dije: dioses sois.*

A pesar de esto, si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino del supues-

[27] *Glossa* LOMBARDI super Gal 4,8: ML 192,139; *Glossa interl.* ibid.

to, considerado como *este individuo,* y tal vez sea así el nombre *tetragrammaton* de los hebreos, este nombre sería incomunicable en todas las formas, como sucedería si alguien diese al sol un nombre que significase su supuesto individual.

SOLUCIONES. 1. La naturaleza divina sólo es comunicable por la participación de su semejanza.

2. Es apelativo, y no propio, el nombre de Dios, porque significa la naturaleza divina como existente en un sujeto; y aunque en realidad Dios no es un ser universal ni particular, los nombres no se acomodan al modo de ser que tienen en sí las cosas, sino al que tienen en nuestro entendimiento. Sin embargo, en realidad es incomunicable, como lo es, según hemos dicho, el nombre del sol.

3. Los términos *justo, sabio,* etc., provienen, sin duda, de las perfecciones recibidas de Dios en las criaturas; pero no se emplean para designar la naturaleza divina, sino para significar en absoluto las dichas perfecciones, y, por tanto, en realidad son comunicables a muchos. En cambio, el nombre de Dios, tomado de una operación divina que experimentamos continuamente, se emplea para designar la naturaleza de Dios.

ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut *hoc aliquid,* illud nomen esset omnibus modis incommunicabile: sicut forte est nomen Tetragrammaton apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen Soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen *Deus* est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente; licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen, secundum rei veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est (in c) de hoc nomine *sol.*

Ad tertium dicendum quod haec nomina *bonus, sapiens,* et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen *Deus* impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue ad significandum divinam naturam.

ARTICULO 10

Utrum hoc nomen "Deus" univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem

Si el nombre «Dios» tiene sentido unívoco cuando se aplica al que es Dios por participación, por naturaleza y en la opinión de los hombres

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* univoce dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem.

1. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis: aequivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens *idolum non est Deus,* contradicit pagano dicenti *idolum est Deus.* Ergo *Deus* utrobique sumptum univoce dicitur.

2. Praeterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen *beatitudo* univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen *Deus* univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Praeterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam: et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen *Deus* univoce dicitur utrobique.

Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I *Periherm.* [28]. Sed *animal* dictum de animali vero et de animali picto, aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen *Deus,* dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, aequivoce dicitur.

DIFICULTADES. Parece que el nombre *Dios* se dice en sentido unívoco del Dios por naturaleza, por participación, y del que sólo lo es en la opinión de los hombres.

1. Porque, cuando un término tiene diversos significados, no hay contradicción entre el que afirma y el que niega, pues la impide el significado del equívoco. Pero como, al decir un católico: *el ídolo no es Dios,* contradice al pagano, que a su vez dice: *el ídolo es Dios,* síguese que el nombre *Dios* tiene sentido unívoco en uno y otro caso.

2. Lo mismo que hay quienes opinan que un ídolo es Dios, aunque no lo sea en realidad, también hay quienes piensan que el goce de los placeres carnales es la felicidad, aunque en verdad no lo es. Pues así como el término *felicidad* se dice, en sentido unívoco, de la verdadera y de la estimada como tal, también el término *Dios* se dirá, en sentido unívoco, del Dios verdadero y del que sólo lo es en la opinión de los hombres.

3. Es unívoco aquello de que tenemos un mismo concepto. Pues si cuando el católico dice que hay un solo Dios entiende por Dios un ser omnipotente, digno de ser venerado sobre todas las cosas, lo mismo entiende el gentil al decir que su ídolo es Dios. Por consiguiente, uno y otro toman el nombre de Dios en sentido unívoco.

POR OTRA PARTE, lo que está en el entendimiento es imagen de lo que hay en las cosas, como dice el Filósofo. Pues así como el término *animal,* cuando se aplica a un animal real y al pintado, se toma en sentido equívoco, también se tomará en sentido equívoco el término *Dios* cuando se aplica al verdadero y al que sólo lo es en opinión de algunos.

[28] C.1 n.3 (Bk 16a5): S.Th., lect.2 n.9.

Además, nadie puede enunciar lo que no conoce. Pero el gentil no conoce la naturaleza divina. Luego cuando dice que *el ídolo es Dios* no significa la verdadera deidad, y, en cambio, la significa el católico cuando dice que hay un solo Dios. Por consiguiente, el término Dios, cuando se aplica al Dios verdadero y al considerado como Dios, no tiene sentido unívoco, sino equívoco.

Praeterea, nullus potest significare id quod non cognoscit: sed gentilis non cognoscit naturam divinam: ergo, cum dicit *idolum est Deus,* non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen *Deus* non dicitur univoce, sed aequivoce, de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

RESPUESTA. Este nombre, *Dios,* en las tres acepciones indicadas, no se toma en sentido unívoco ni tampoco en sentido equívoco, sino en sentido analógico. En efecto, los términos unívocos corresponden exactamente al mismo concepto; los equívocos, a conceptos totalmente diversos, y en los analógicos sucede que un determinado sentido o significado del término sigue incluido en su concepto cuando el término adquiere otros significados. Por ejemplo, el significado del término *ser,* cual se aplica a la substancia, entra en el concepto de ser aplicado al accidente, y el del término *sano,* aplicado al animal, entra en el concepto de sano aplicado a la orina y a la medicina, de las cuales una significa y otra causa lo sano o la salud que hay en el animal.

Respondeo dicendum quod hoc nomen Deus, in praemissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio: aequivocorum est omnino ratio diversa: in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut *ens* de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et *sanum* dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva.

Pues así sucede en nuestro caso, porque el término *Dios,* en el sentido con que se aplica al Dios verdadero, entra en el concepto de Dios cuando se aplica al Dios por participación y al tenido por Dios; pues cuando de alguien se dice que es Dios por participación, entendemos por Dios algo que tiene semejanza con el Dios verdadero, y asimismo, cuando se llama Dios a un ídolo, entendemos que con el término *Dios* se da a entender una cosa que algunos hombres tienen por Dios. Por todo esto se ve que el significado del término varía, pero una de sus acepciones va incluida en todas las demás, y, por tanto, es indudable que se aplica en sentido análogo.

Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen *Deus,* secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine *Deus* intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem: hoc enim nomen *homo,* de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen *homo* intenderemus significare diversa: puta, si unus intenderet significare per hoc nomen *homo* id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti: quia uterque utitur hoc nomine *Deus* ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem: sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur (Ps 95,51), *omnes dii gentium daemonia.*

SOLUCIONES. 1. La multiplicidad de los términos no proviene de su atribución, sino de su significado. Por ejemplo, el término *hombre,* aplicado a un ser cualquiera, con razón o sin ella, conserva siempre el mismo significado, y sólo lo tendría diverso si se emplease para designar cosas distintas, como sucedería en el caso de que uno lo emplease para designar a un hombre y otro para designar una piedra o cualquier otra cosa. Por donde se ve que, al decir el católico que un ídolo no es Dios, contradice al pagano que sostiene lo contrario, porque uno y otro emplean el término Dios para significar al Dios verdadero, ya que, cuando el pagano afirma que su ídolo es Dios, no emplea este término en el sentido de que sea un Dios opinable, que en este caso diría la verdad, y los mismos católicos lo emplean también a veces, como al decir: *Todos los dioses de los gentiles son demonios.*

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illae rationes procedunt secundum diversitatem praedicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum quod *animal* dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce; sed Philosophus [29] largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analoga. Quia et *ens,* quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis.

Ad quintum dicendum quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit: sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis, ut supra (q.12 a.12) dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione

2-3. Algo parecido se ha de responder a las dificultades segunda y tercera, pues en las razones que alegan confunden la diversidad de atribución de los términos con la diversidad de su significado.

4. El término *animal* no tiene sentido puramente equívoco cuando se aplica al animal verdadero y al pintado, y lo que ocurre es que el Filósofo empleó la palabra *equívoco* en un sentido amplio, que incluye también lo análogo; y así, del mismo término *ser,* que es análogo, dice algunas veces que se atribuye a los diversos predicamentos de modo equívoco.

6. Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es; pero, según hemos dicho, uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción, y por esto, al decir el gentil: *el ídolo es Dios,* puede tomar el término *Dios* en el mismo sentido en que lo toma el católico cuando dice: *el ídolo no es Dios.* Por lo

[29] *Categor.* c.1 n.1 (BK 1a1).

demás, quien no tuviere idea ninguna de Dios no podría nombrarle o, si acaso, lo haría únicamente como nos sucede cuando pronunciamos términos cuyo significado desconocemos.

accipere potest gentilis hoc nomen *Deus,* cum dicit *idolum est Deus,* in qua accipit ipsum catholicus dicens *idolum non est Deus.* Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus.

ARTICULO 11

Utrum hoc nomen "Qui est" sit maxime nomen Dei proprium [a]

Si el nombre «El que es» es el más propio de los nombres de Dios

DIFICULTADES. Parece que *El que es* no es el más propio entre los nombres de Dios.

1. Porque el nombre *Dios* es incomunicable, como hemos dicho. Pero *El que es* no es nombre incomunicable. Luego tampoco el que con mayor propiedad conviene a Dios.

2. Dice Dionisio: *El término «bueno» designa que todo procede de Dios.* Pues como lo que, por encima de todo, conviene a Dios es ser principio de todas las cosas, su nombre más propio será el de *bueno* y no *El que es.*

3. Parece que todo nombre divino debe incluir relación a las criaturas, ya que por ellas conocemos a Dios. Pero el nombre *El que es* no incluye relación alguna a las criaturas. Luego no es el que conviene a Dios con más propiedad.

POR OTRA PARTE, se dice en el Exodo que cuando Moisés preguntaba: *Si me dicen: ¿Cuál es su nombre, qué les he de contestar?,* le respondió el Señor: *Dirás así: El que es me envió a vosotros.* Luego el nombre *El que es* es el más propio de Dios.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Qui est* non sit maxime proprium nomen Dei.

1. Hoc enim nomen *Deus* est nomen incommunicabile, ut dictum est (a.9). Sed hoc nomen *Qui est* non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen *Qui est* non est maxime proprium nomen Dei.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 3 cap. *De div. nom.* [30], quod *boni nominatio est manifestativa omnium Dei processionum.* Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen *bonum* est maxime proprium Dei, et non hoc nomen *Qui est.*

3. Praeterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen *Qui est* nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen *Qui est* non est maxime proprium nomen Dei.

Sed contra est quod dicitur Ex 3,13-14, quod Moysi quaerenti, *si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam eis?* et respondit ei Dominus: *Sic dices eis: Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen *Qui est* est maxime proprium nomen Dei.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.1; *De div. nom.* c.5 lect.1; *De pot.* q.2 a.1; q.7 a.5; q.10 a.1 ad 9.

[30] § 1: MG 3,680; S.TH., lect.1.

Respondeo dicendum quod hoc nomen *Qui est* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra (q.3 a.4) ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est: sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit [31] quod *principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est «qui est»: totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum *pelagus substantiae infinitum.*

Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti: et hoc maxime proprie

RESPUESTA. *El que es* es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete más que a El, éste será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman nombre de su forma.

Segunda, por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes, y cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto, por el cual, en cierto modo, lo informan y determinan. Pues bien, como nuestro entendimiento no puede durante esta vida conocer la esencia de Dios tal cual es en sí mismo, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene; y por esto, cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios. A este propósito dice el Damasceno que *el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es «El que es», pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélago de substancia infinito e ilimitado.* Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la substancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama *piélago infinito de substancia.*

Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con la mayor propie-

[31] *De fide orth.* l.1 c.9: MG 94,836.

dad se dice del de Dios, que no conoce pasado ni futuro, como dice San Agustín.

SOLUCIONES. 1. El nombre *El que es*, tanto por su origen—pues se toma del ser—cuanto porque connota tiempo presente, según hemos dicho, le conviene con más propiedad que el de *Dios*, aunque por razón de lo que significa sea más propio el nombre de *Dios*, el cual se emplea para significar la naturaleza divina. Y más propio todavía, el nombre *tetragrammaton*, impuesto para significar la substancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así, singular.

2. El término *bueno* es el principal nombre de Dios en cuanto es causa, pero no en absoluto, pues en absoluto concebimos el ser antes que la causa.

3. No es preciso que todos los nombres divinos incluyan relación a las criaturas; es suficiente que se tomen de alguna de las perfecciones que las criaturas participan de la perfección de Dios, la primera de las cuales es el ser, del que toma el nombre *El que es*.

de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V *De Trin.*[32]

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen *Qui est* est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab *esse*, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (in c). Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton[33], quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen *bonum* est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter: nam esse absolute praeintelligitur causae.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen *Qui est*.

ARTICULO 12

Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo [a]

Si pueden formularse proposiciones afirmativas acerca de Dios

DIFICULTADES. Parece que respecto a Dios no se pueden formular proposiciones afirmativas.

1. Porque dice Dionisio que *las negaciones acerca de Dios son verdaderas, pero las afirmaciones son inconsistentes*.

2. Dice Boecio *que la forma simple no puede ser sujeto*, y, por tanto, si, como hemos dicho, Dios es la forma más simple de todas, no podrá ser sujeto. Pero todo aquello de que se afirma algo hace veces de sujeto de la correspondiente proposición. Luego no se pueden formular proposiciones afirmativas acerca de Dios.

3. El entendimiento que entiende una cosa de otra manera de la que es, está en un error. Pero como, según hemos demostrado, el ser divino no tiene composición, y, en cambio, cuando el entendimiento afirma, entiende algo que es compuesto, no parece que se puedan formular proposiciones afirmativas acerca de Dios.

POR OTRA PARTE, la fe no puede estar sujeta a error. Pues bien, hay proposiciones afirmativas acerca de Dios que son de fe; v.gr., que Dios es uno y trino y que es omnipotente. Luego se pueden formular proposiciones afirmativas verdaderas acerca de Dios.

RESPUESTA. Acerca de Dios se pueden formular proposiciones afirmativas verdaderas. Para convencerse, adviértase que en toda proposición afirmativa verdadera el sujeto y el predicado han de significar de algún modo una misma cosa, que, sin embargo, nuestro entendimiento concibe como cosas diversas. Y esto ocurre no sólo en las proposiciones cuyo predicado es un accidente, sino también en las que tienen predicado substancial. Por ejemplo, es indudable que *hombre* y *blanco* son el mismo sujeto, pero difieren sus conceptos, pues uno es el concepto de hombre y otro distinto el de blanco. Asimismo, cuando yo digo: *el hombre es animal*, el mismo sujeto, que es hombre, es en realidad animal, porque la naturaleza sensitiva, por la que se le llama animal, y la racional, por la que se le llama hombre, están en el mismo supuesto;

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativae non possunt formari de Deo.

1. Dicit enim Dionysius, 2 cap. *Cael. hier.*[34], quod *negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem incompactae.*

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro *De Trin.*[35], quod *forma simplex subiectum esse non potest.* Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Praeterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra (ibid.) probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

Respondeo dicendum quod propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione: alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico *homo est animal:* illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et

[a] *Sent.* 1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2 ad 1; *Cont. Gent.* 1,36; *De pot.* q.7 a.5 ad 2.

[32] C.2: ML 42,912; cf. MAGISTRATUM *Sent.* 1 d.8.—Cf. ISIDORUM, *Etymol.* 7 c.1: ML 82,161; RABANUM, *In Ex.* 1.1 c.6: ML 108,21.

[33] יהוה

[34] § 3: MG 3,140.

[35] C.2: ML 64,1250

por lo cual en esta proposición el predicado y el sujeto designan un mismo supuesto. Incluso, de algún modo, se verifica esto en las proposiciones en que una cosa se afirma de sí misma, debido a que el entendimiento considera lo que hace de sujeto, como si fuese un supuesto, y lo que hace de predicado, como forma existente en aquel supuesto, según el adagio lógico que dice: *el predicado tiene razón de forma, y el sujeto, de materia.* Pues a esta diversidad, que es conceptual, corresponde la pluralidad de sujeto y predicado, y a la identidad de la cosa u objeto, la síntesis que de ellos hace el entendimiento.

Ahora bien, Dios, considerado en sí mismo, es absolutamente uno y simple; pero como nuestro entendimiento no puede verle tal cual es, le conoce por medio de distintos conceptos, y, sin embargo, aunque lo conozca juntando diversos conceptos, sabe que a todos ellos corresponde una sola e idéntica realidad. Por lo tanto, la pluralidad de sujeto y predicado es lo que representa la pluralidad de razones o conceptos, y sintetizándolos es como el entendimiento representa la unidad.

SOLUCIONES. 1. Dionisio dice que las afirmaciones respecto de Dios son inconsistentes, o, según otra versión, *inadecuadas,* por cuanto ningún nombre compete a Dios según el modo que tiene de significarle, como ya hemos advertido.

2. Nuestro entendimiento no puede concebir las formas simples tal cual son, pero las concibe como concibe los seres compuestos, en los que hay algo que sustenta, o es sujeto, y algo sobrepuesto o inherente, y por esto concibe la forma simple como un sujeto al que atribuye predicados.

rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam praedicatum et subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed et in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod *praedicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter.* Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti: identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem.

Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex: sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti: unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel *inconvenientes* secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra (a.3) dictum est.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere: sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum quod haec propositio, *intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus,* est duplex; ex eo quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligit* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito: quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite: non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

3. Esta proposición: *el entendimiento que conoce una cosa de otra manera de la que es, está en un error,* tiene doble sentido, pues o bien la expresión adverbial *de otra manera* determina al verbo *conoce* de parte del objeto conocido o de parte del entendimiento. Si lo determina de parte del objeto, la proposición es verdadera, y quiere decir: si algún entendimiento conoce una cosa como no es, está en el error. Pero en este sentido no es aplicable a nuestro caso, porque al formar nuestro entendimiento proposiciones respecto a Dios, no dice que sea compuesto, sino que es simple. Si, en cambio, determina al verbo *conoce* por parte del entendimiento, entonces es falsa, pues el modo que tiene el entendimiento de entender es distinto del modo que tienen las cosas de ser. Por ejemplo, es cosa sabida que nuestro entendimiento conoce de modo inmaterial las cosas materiales inferiores a él, no porque piense que son inmateriales, sino porque tiene un modo inmaterial de conocerlas. Asimismo, cuando conoce las cosas simples superiores a él, las entiende según su manera de entender, o sea en forma de compuestos, pero sin que por esto entienda que son compuestas. Por todo lo cual se echa de ver que no hay falsedad en nuestro entendimiento cuando formula proposiciones compuestas referentes a Dios.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 14-18

DE LA CIENCIA DE DIOS

Las operaciones divinas.—Lógicamente, después de la consideración de la naturaleza divina, viene lo que se refiere a sus operaciones, pues el obrar sigue inmediatamente al ser, y el modo de obrar, al modo de ser.

Pero hay en Dios dos géneros muy diversos de operaciones: unas *inmanentes,* cuyo término permanece dentro del mismo Dios, y otras *transeúntes,* llamadas así porque producen un efecto exterior y extrínseco de la Divinidad. De suerte que este tercer tratado de las operaciones divinas está naturalmente dividido en dos grandes partes: una primera, en que se estudian las operaciones inmanentes de Dios (q.14-24); y otra, en que se examinará el poder, potencia o virtud divina, en cuanto es principio de las cosas creadas fuera de Dios (q.25).

Las operaciones inmanentes en Dios son dos: entender y querer, de las cuales la operación de querer sigue, lógicamente, a la de entender, pues sólo puede amarse un bien previamente conocido. El orden lógico en el estudio de las operaciones divinas será el siguiente: 1.º, de la intelección de Dios, o sea de la ciencia divina (operación inmanente: q.14-18); 2.º, del divino querer, o sea de la voluntad divina (operación inmanente: q.19-21); 3.º, de las operaciones inmanentes que siguen conjuntamente al entendimiento y a la voluntad: de la providencia y de la predestinación (q.22-24); 4.º, del poder divino (operación virtualmente transeúnte: q.25).

El conocimiento divino.—Como la ciencia de Dios—a semejanza de la de un artífice—es causa de todas las cosas, por eso en la mente divina deben preexistir todos los modelos o ejemplares que presidan la creación de todos y cada uno de los seres finitos, por conformidad con los cuales, éstos se digan y sean verdaderos. Por eso, juntamente con la ciencia divina y en íntima conexión con ella, deben ser estudiadas las *ideas divinas* (q.15), y *la verdad de los seres* (q.16), y, por contraposición con ésta, la falsedad (q.17).

Como el conocimiento es operación de un ser viviente, de aquí que Santo Tomás, después de haber analizado la operación divina de entender, se adentre en el estudio del principio radical de dicha operación, que es la vida substancial de Dios (q.18).

Cinco son, pues, las cuestiones que Santo Tomás va exponiendo en torno a la ciencia de Dios: 1.ª, de la ciencia de Dios en sí misma (q.14); 2.ª, de las ideas divinas (q.15); 3.ª, de la verdad (q.16); 4.ª, de la falsedad (q.17); 5.ª, de la vida de Dios (q.18).

La cuestión fundamental y básica de las cinco enumeradas es la de la ciencia divina (q.14).

Sobre la ciencia divina estudia los tres siguientes puntos: 1.º, su existencia (a.1); 2.º, su naturaleza (a.2-14), y 3.º, sus propiedades (a.15-16).

La naturaleza de la ciencia debe ser determinada en relación a su objeto: primero, en orden a su objeto *primario,* y luego, en relación a los objetos *secundarios.*

El objeto primario de la ciencia de Dios es su divina esencia, por lo cual Santo Tomás pregunta, en primer término, si Dios se conoce a sí mismo (a.2).

Como este objeto primario es el que propiamente da especie y modo de ser propio a la ciencia, por eso inmediatamente después determina el Angélico Doctor la condición e índole del acto cognoscitivo de Dios: *si Dios se comprende a sí mismo* (a.3), y *si el entender de Dios es idéntico a su esencia* (a.4).

Fijado el objeto primario de la ciencia divina y determinada, en consecuencia, la naturaleza íntima del divino entendimiento, procede a comenzar a estudiar el objeto secundario de la misma ciencia. El objeto secundario es considerado primeramente en general y luego en particular. El estudio general comprende aquellas cuestiones que abarcan por igual todos los objetos secundarios; v.gr.: si Dios conoce los seres creados y creables; en qué medio los conoce; si el conocimiento que posee de ellos es propio; si es discursivo; si es causa del objeto conocido (a.5-8).

El estudio particular va recorriendo aquellos objetos secundarios que ofrecen alguna especial dificultad para su conocimiento, como las cosas que no son (a.9), el mal (a.10), los singulares (a.11), el infinito (a.12), los futuros contingentes (a.13), los enunciables (a.14).

Por fin, se estudian dos propiedades de la ciencia divina: si es variable (a.15) y si es especulativa o práctica (a.16). He aquí estos diversos puntos ordenados esquemáticamente:

LA CIENCIA DE DIOS

I. Su existencia. Si hay en Dios ciencia (a.1).

II. Su naturaleza, que debe ser determinada por el objeto.
- A) Primario...
  - 1.º Si Dios se conoce a sí mismo (a.2).
  - 2.º Si se comprende (a.3).
  - 3.º Si su entender es su esencia (a.4).
- B) Secundario.
  - 1.º En general.
    - *a*) Si conoce las cosas creadas y creables y en qué medio (a.5).
    - *b*) Si las conoce con conocimiento propio (a.6).
    - *c*) Si las conoce con conocimiento discursivo (a.7).
    - *d*) Si la ciencia de Dios es causada (a.8).
  - 2.º En particular ....
    - *a*) Si conoce las cosas que no son (a.9).
    - *b*) Si conoce el mal (a.10).
    - *c*) Si conoce los singulares (a.11).
    - *d*) Si conoce los objetos infinitos (a.12).
    - *e*) Si conoce los futuros contingentes (a.13).
    - *f*) Si conoce los enunciables (a.14).

III. Sus propiedades ....
- A) Si la ciencia divina es variable (a.15).
- B) Si es especulativa o práctica (a.16).

I. Enseñanza de la divina revelación acerca de la ciencia de Dios

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—La doctrina clara y explícita de la Sagrada Escritura puede compendiarse en las siguientes proposiciones:

1.ª En Dios hay ciencia perfectísima *(existencia).*

«Yavé es Dios sapientísimo» (1 Sam 2,3).

«Pero en El (Dios) está la sabiduría y el poder, suyo es el consejo, suya la prudencia» (Iob 12,13).

«Hizo sabiamente los cielos» (Ps 136,5).

«¡Oh profundidad de la riqueza de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos!» (Rom 11,33).

2.ª Dios se conoce a sí mismo (objeto primario).

«El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre que en él está? Así también, las cosas de Dios, nadie las conoce sino el Espíritu de Dios» (1 Cor 2,10-11).

«Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27).

3.ª Dios conoce claramente todas las cosas creadas (objeto secundario).

«Las obras de todos los hombres están delante de El, y nada se oculta a sus ojos».

«De un cabo al otro del mundo se extiende su mirada, y nada hay admirable para El» (Ecclo 39,24-25).

«Que la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la medula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. Y no hay cosa creada que no sea manifiesta a su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (Heb 4,12-13).

La misma Sagrada Escritura enumera en diversos lugares los distintos objetos a que se extiende la ciencia de Dios. Y así dice que Dios conoce:

a) El cielo, la tierra y todas cuantas cosas hay en ellos (Ps 147,45; Ecclo 1,10).

b) Todas las cosas relativas al hombre (Ps 139,1-6).

c) Los secretos más íntimos del corazón (1 Par 29,17; Ier 11,20; 17,10; Ps 7,11; Prov 17,3; Lc 16,15; Act 1,34; 15,8; Rom 8,27).

d) Las cosas más insignificantes y mínimas, hasta los cabellos de la cabeza (Mt 7,25-30; 10,29-30).

e) Los pecados de los hombres (Gen 6,5; Iob 11,11; Ps 69,6).

f) Los futuros contingentes. «Antes que fueran creadas todas las cosas ya las conocía El, y lo mismo las cosas después de acabadas» (Ecclo 23,29; Dan 13,42).

En la Sagrada Escritura se nos representa la predicción de los acontecimientos futuros como señal y distinción del verdadero Dios (Is 41,23); se predice la conversión de los gentiles (Ps 2,8; 110,2), la infidelidad del pueblo judío (Is 22,1-25; Ier 11,1-17); y se anuncia la venida del Mesías, con muchas de sus prerrogativas, como que nacerá de una Virgen (Is 7,14), y que será Rey (Ps 110,1-2); que será sacerdote eterno y del orden de Melquisedec (Ps 110,4); que padecerá y morirá por los pecados de su pueblo (Is 52,13; 53,12), etc., etc.

4.ª La ciencia de Dios es causa de las cosas.

«Así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión» (Is 55,11).

«El con su poder ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregan las aguas en el cielo» (Ier 10,12-13).

«Alaben el nombre de Yavé. Porque díjolo El, y fueron hechos».

«El lo mandó, y fueron creados» (Ps 148,5-6).

«Por la palabra del Señor existe todo, y todo cumple su voluntad según su ordenación» (Eccli 42,15).

«Según el propósito de Aquel que hace todas las cosas, según el consejo de su voluntad» (Eph 1,11).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—En el *concilio Vaticano I* se enseña que «Dios es infinito en su entendimiento, en su voluntad y en todo otro género de perfecciones» (D 1782), y que «Dios defiende y gobierna todas las cosas que ha creado con su providencia, la cual se extiende poderosa del uno al otro extremo, y lo gobierna todo con su cuidado (S 18,1). Porque todas las cosas son desnudas y manifiestas a los ojos de Dios (Hebr 4,13), incluso aquellas que han de existir en el futuro por la libre acción de las criaturas» (D 1784).

II. La exposición teológica de Santo Tomás acerca de la ciencia de Dios

1. Por la cuarta vía de Santo Tomás hemos llegado a demostrar la existencia de Dios, bajo la razón de ser sumo e infinito, de ser purísimo, de ser por esencia, el cual es la misma plenitud de ser, el autoser, que diría Platón, en el cual está contenida, de un modo formal y eminente, la perfección de todos los seres actuales y posibles.

No puede haber más que una plenitud sola de ser. Por consiguiente, todo cuanto existe fuera de ella tiene ser, pero no es el ser; es un ser limitado y finito; por tanto, participado del ser por esencia. Todo ser por participación es una porción o parte derivada de la plenitud del ser, es una imitación y semejanza imperfecta del ser por esencia.

De donde resulta que el ser por esencia es causa ejemplar primera y modelo supremo de todo cuanto participa o puede participar la razón de ser; es el último fundamento en que descansa la posibilidad interna de todas las cosas. El ser por esencia es, además, causa eficiente y primera de todo cuanto tiene la perfección de ser.

Todo ser participado, limitado y finito es necesariamente causado por un agente extrínseco, por lo mismo que su existencia es algo recibido en la esencia y realmente distinto de ella.

El ser por esencia es aquel cuya naturaleza o cuya forma es su misma existencia. De lo cual se sigue que su efecto propio sea el ser, toda vez que el principio radical y primero de toda operación es la perfección substancial del sujeto operante.

Un operante, cuya forma o naturaleza es el mismo ser, producirá en todos sus efectos la perfección de ser. De aquí se deriva inmediatamente la universalidad de la causalidad divina, porque la perfección de ser se extiende a todas las cosas y lo invade todo, hasta lo más íntimo y más recóndito.

No sólo las perfecciones en que convienen los seres diversos de la creación, sino aun aquellas otras en que difieren entre sí, genérica, específica o numéricamente, son ser y están actualizadas por la existencia.

Y así como no hay nada que se escape a la perfección de ser, así tampoco puede existir cosa alguna que se sustraiga a la causalidad divina, cuyo objeto propio e inmediato es el ser.

¿Qué sucedería si este ser por esencia, ejemplar supremo y causa primera de todas las cosas, fuera consciente de sí mismo?

2. La quinta vía nos demuestra la existencia de una inteligencia suprema que no es potencia ordenada a la intelección, ni al objeto inteligible como sus propios fines, sino una inteligencia que se identifica con su propio acto de entender y con el objeto entendido.

Como el objeto del entendimiento, en cuanto tal, es el ser, de aquí se infiere que esta inteligencia suprema se identifica con el ser, y, por consiguiente, es el mismo entender subsistente y el mismo ser absoluto e infinito. Hay, pues, perfecta identidad entre el entender subsistente y el ser por esencia. Luego el ser por esencia es consciente de sí mismo, y el conocimiento que de sí propio tiene es perfecto, adecuado y comprensivo, por la absoluta identidad que existe entre su entender y su ser (a.1-4).

3. Al contemplar su propia esencia como causa ejemplar de todos los seres, el divino entendimiento forma las ideas que representan los infinitos modos en que su propia esencia puede ser imitada y representada: son los infinitos *posibles,* que próxima, inmediata y formalmente dependen del entendimiento divino (q.15 a.2).

Cuando se considera a sí mismo como causa eficiente primera de todas las cosas, comprende el alcance de su virtud operativa y ve, en consecuencia, los infinitos efectos a que se puede extender su acción omnipotente (a.5).

Pero Dios es un agente intelectual *(agens per intellectum)* que se determina a obrar no por un impulso ciego y fatal de su naturaleza, sino por libre elección de su voluntad (a.8).

A la acción directora del entendimiento (causa ejemplar) sigue el impulso o movimiento de la voluntad (causa eficiente). Después que el entendimiento ha formado muchos y bellos planes, hace falta que intervenga la voluntad eligiendo uno de esos planes y determinando su ejecución.

Las ideas de la mente, aplicadas por la determinación de la voluntad, son los modelos ejemplares a que debe ajustarse el artefacto que se intenta producir (q.15 a.3).

Las determinaciones de la voluntad divina han sido tomadas desde la eternidad *(ab aeterno)* y son irrevocables e inmutables (q.19 a.7).

De lo dicho se infiere que Dios, contemplándose a sí mismo: 1.º, ve en su esencia, como causa ejemplar, todos los posibles (ciencia de simple inteligencia); 2.º, comprende en su virtud operativa (causa eficiente *in actu primo)* todo lo que puede producir, que es todo lo internamente posible; 3.º, y en la determinación de su volutad conoce todo lo que,

de hecho, quiere producir, todo lo que ha producido en el pasado, todo lo que produce en la actualidad y todo lo que producirá en el porvenir *(ciencia de visión)*. Por lo cual se ve que Dios conoce todas las cosas creadas y creables en sí mismo, como en causa ejemplar o eficiente. Por eso este conocimiento no es inmediato, sino mediato y rigurosamente científico, aunque no sea discursivo, sino intuitivo (a.5-7).

De este principio se desprende lógicamente lo siguiente: que el conocimiento divino se extenderá tanto cuanto su causalidad. Y como la causalidad de Dios se extiende a todas las cosas bajo todas sus razones comunes, propias y aun singulares, de aquí que Dios conozca absolutamente todas las cosas, lo mismo las universales que las particulares, y no sólo en cuanto a las razones comunes, sino también en cuanto a las propias, específicas e individuales (a.6 y 11).

Con estos principios queda bien asentada la universalidad de la ciencia divina y el medio en que Dios conoce todas las cosas creadas y creables: en sí mismo, como en causa.

Estos mismos principios bastarán para hacernos comprender que Dios conoce las cosas que no son (puros posibles), el mal, los singulares, objetos infinitos, futuros contingentes y los enunciables (a.9-14).

4. *De cómo conoce Dios el mal* (a.10).—Sin embargo, el Angélico Doctor desciende a las aplicaciones concretas y va como pasando revista a varios objetos particulares que ofrecen alguna especial dificultad para su conocimiento, tales como las cosas que no son (a.9), el mal (a.10), los singulares (a.11), objetos infinitos (a.12), los futuros contingentes (a.13) y los enunciables (a.14).

Esta dificultad nace, unas veces, de la falsa interpretación de los principios, como acontece en el conocimiento de los singulares y de los objetos infinitos, y otras veces brota del mismo objeto cognoscible, como sucede con el mal, con el no ser y con los futuros contingentes.

De estos últimos merecen especial mención el conocimiento del mal y el de los futuros contingentes, ya por el paralelismo que guardan entre sí, ya porque parecen presentar una dificultad seria contra los principios anteriormente asentados.

En efecto: si Dios ve todas las cosas en sí mismo, como en causa, no puede conocer el mal, toda vez que El no es su causa (a.10 obj.2).

Añádase a esto que el mal es en sí mismo incognoscible, porque es privación de acto, y una cosa en tanto puede ser conocida en cuanto está en acto (a.10 ad 4).

A esta última dificultad contesta Santo Tomás en el cuerpo del artículo 10 y en la respuesta *ad 4*, diciendo que Dios no conoce el mal por sí mismo, sino en el bien creado, al cual se opone.

De esta respuesta se infiere ya lo que ha de contestarse a la dificultad tomada de la causalidad divina con respecto al mal. Ciertamente que Dios no es causa del mal, pero sí lo es del bien, por el cual el mal es conocido (ad 2).

5. *De cómo conoce Dios los futuros contingentes* (a.13).—El conocimiento de los futuros contingentes ofrece idénticas dificultades. Una

que nace de la causalidad de la ciencia divina y otra que brota de la misma naturaleza del futuro contingente.

Dios es causa de todas las cosas por la libre determinación de su voluntad; luego también lo será de los futuros contingentes. Por consiguiente, los podrá conocer en sí mismo como en causa eficiente y libre de ellos. Pero si admitimos que Dios es causa de los futuros contingentes, éstos pierden la condición de tales y pasan a ser efectos necesarios.

La ciencia de Dios y la determinación de su divina voluntad son inmutables y, por consiguiente, necesarias. Ahora bien, todo efecto que procede de una causa necesaria es forzosamente necesario. Por consiguiente, si los futuros contingentes son causados por la ciencia y la voluntad divinas, sobrevienen de un modo necesario y no contingentemente.

La dificultad va dirigida directamente contra el principio, anteriormente asentado por Santo Tomás, de que Dios conoce todas las cosas en sí mismo, como en causa. El Angélico Doctor ve la dificultad y la presenta con toda su fuerza (a.13 obj.1).

¿Será preciso para obviar esta dificultad desvirtuar el principio anteriormente sentado o ponerle alguna cortapisa? Si sustraemos los futuros contingentes a la causalidad divina, entonces el principio propuesto resulta falso, por lo menos en este caso particular.

¿Podemos, acaso, negar la inmutabilidad y necesidad de la ciencia de Dios y de la determinación de su divina voluntad? Sería herético y blasfemo el pensarlo. Santo Tomás sigue manteniendo firmemente que Dios es causa de los futuros contingentes y que es causa primera y necesaria.

Y, sin embargo, los futuros contingentes sobrevienen, contingente y libremente, por razón de las causas inmediatas (contingentes y libres) que los producen.

¿Cómo puede suceder que una causa libre, movida por otra inmutable y necesaria, produzca un efecto contingente y libre?

He aquí un punto difícil y delicado que Santo Tomás estudiará *ex profeso* un poco más adelante, cuando pregunte «si la voluntad divina impone necesidad a las cosas» (q.19 a.8).

Lo que por el momento nos interesa hacer resaltar es que el Angélico Doctor, al resolver la dificultad, sigue manteniendo que Dios es causa primera y necesaria de los futuros contingentes, y que, consiguientemente, los puede conocer en sí mismo, como en causa, sin que esto sea óbice para la contingencia y libertad de los futuros (a.13 ad 1).

La segunda dificultad brota de la misma naturaleza del futuro contingente en relación con la ciencia. Ciencia es un conocimiento cierto, el cual supone un objeto cierto, necesario e inmóvil.

El futuro contingente es, por definición, algo incierto, indeterminado, móvil, que puede ser una cosa u otra distinta e incluso contraria.

¿Cómo es posible que haya conocimiento cierto e infalible de un objeto indeterminado e incierto?

He aquí una dificultad que nace del mismo concepto de futuro contingente y de ciencia, y que, por lo tanto, pertenece de lleno a la cuestión de la ciencia de Dios. Santo Tomás nos la presenta en tercer lugar

(obj.3). La solución de esta dificultad ocupa todo el cuerpo del artículo.

Es preciso distinguir dos estados del futuro: uno cuando está en sus causas, y otro cuando ya existe en sí mismo. Mientras el futuro está en sus causas, es contingente, libre, incierto, y como tal, no puede ser objeto de conocimiento cierto.

Pero cuando ya existe en sí mismo, es necesario, porque una cosa, mientras existe, necesariamente existe. Bajo este segundo aspecto, puede ser objeto de conocimiento cierto e infalible, sin perder nada de su contingencia. Cuando yo veo a Sócrates moverse y andar, mi conocimiento del movimiento de Sócrates es cierto e infalible, y, sin embargo, Sócrates se mueve y anda a su antojo y libertad.

Ahora bien, todos los futuros contingentes y libres están presentes a la mirada de Dios, desde toda la eternidad, en cuanto al mismísimo ser que han tenido, tienen o tendrán en alguna diferencia del tiempo. Es esto posible por razón de la eternidad divina, que, siendo en sí una y simplicísima, abarca todas las diferencias del tiempo, pasado, presente y futuro.

Luego los futuros contingentes están presentes a Dios en su misma realidad física o en su mismo existir; y de esta manera pueden ser objeto y término de un conocimiento cierto e infalible, sin detrimento ni menoscabo de su contingencia y libertad. Así se armonizan maravillosamente la omnímoda certeza de la ciencia divina acerca de los futuros con la contingencia y la libertad de los mismos.

La primera dificultad hemos dicho que nacía de la causalidad divina, y que la segunda brotaba de la certeza de la ciencia de Dios.

La certeza conviene a la ciencia por su propia definición; en cambio, la causalidad le compete a la ciencia por razón de la voluntad *(prout habet voluntatem adiunctam)*.

Por eso la solución a la dificultad, tomada de la causalidad divina, pertenece de lleno al tratado *De la voluntad de Dios*, donde Santo Tomás la explica amplia y largamente (q.19 a.8), mientras aquí se limita a indicar la solución.

Por el contrario, la dificultad nacida de la certeza del conocimiento divino y de la contingencia de los futuros, surge de las entrañas de la cuestión de la ciencia divina de los futuros contingentes, y en ella debe ser ampliamente resuelta y explicada. Por esta razón el Angélico Doctor inserta en este lugar, de modo muy principal, la eternidad como vía para conocer los futuros contingentes y libres, dejando para la cuestión 19 (a.4) una más amplia exposición de la vía de causalidad o de decreto.

En pocas palabras: el futuro contingente y libre puede compararse a la ciencia de Dios bajo la razón formal de ciencia y bajo la razón de causa.

Bajo el primer aspecto, surge la dificultad de armonizar con un conocimiento cierto e infalible un objeto contingente, libre y, por consiguiente, indeterminado e incierto.

Bajo el segundo aspecto se presenta la dificultad de conciliar con la acción omnipotente e irresistible de Dios la contingencia y la libertad del futuro. En el primer caso tenemos la relación de ciencia y objeto; en el segundo, la de causa y efecto.

La ciencia divina es cierta por sí misma, pero no puede tener razón de causa sino en virtud de la voluntad *(prout habet voluntatem adiunctam)*.

Por eso el estudio del futuro contingente, como objeto de la ciencia de Dios, pertenece de lleno a la cuestión 14: «De la ciencia de Dios»; mientras la explicación del mismo, como efecto de la ciencia divina, debe hacerse al exponer en el tratado *De voluntate Dei* cómo la voluntad de Dios es causa de todas las cosas (q.19 a.4).

Santo Tomás, que acostumbra a enfocar las cuestiones desde un punto de vista formal, estudia en esta cuestión 14 el futuro contingente en relación a la ciencia divina bajo la razón propia y formal de ciencia, o sea como objeto de la ciencia de Dios.

De aquí su afán de buscar en el futuro un aspecto necesario e inmóvil que pueda ser término del conocimiento divino cierto e infalible. El problema así planteado no puede ser resuelto más que por medio de la eternidad.

En la cuestión 19 (a.8) estudiará el problema bajo el otro aspecto, de efecto contingente en relación con una causa necesaria.

CUESTION 14

(In sexdecim articulos divisa)

De scientia Dei

De la ciencia de Dios

Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius[1]. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum (q.25) de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina (q.18). Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate

Terminado el estudio de lo referente a la substancia de Dios, exige el buen orden que nos ocupemos de lo que se refiere a su operación. Pero como unas operaciones permanecen en el que las ejecuta y otras pasan a los efectos externos, trataremos primero de la ciencia y de la voluntad (ya que el acto de entender permanece en quien entiende, y el de querer, en quien quiere), y después, del poder de Dios, que se considera como principio de aquellas operaciones divinas que pasan a los efectos exteriores. Pero como conocer es un determinado vivir, tras el estudio de la ciencia de Dios viene el de lo referente a la vida divina. Mas como el objeto de la ciencia es la verdad, habremos de intercalar el tratado de la verdad y de la falsedad, y, asimismo, como lo conocido está en el que lo conoce, y los

[1] Cf. q.2 introd.

conceptos de las cosas según están en la mente de Dios se llaman ideas, al estudio de la ciencia divina habremos de añadir el de las ideas. Pues acerca de la ciencia divina se han de averiguar dieciséis cosas.

Primera: si en Dios hay ciencia.

Segunda: si Dios se conoce a sí mismo.
Tercera: si se comprende.
Cuarta: si su entender es su substancia.
Quinta: si conoce las cosas distintas de El.
Sexta: si tiene de ellas un conocimiento propio.
Séptima: si la ciencia de Dios es discursiva.
Octava: si la ciencia de Dios es causa de las cosas.
Novena: si la ciencia de Dios se extiende a lo que no existe.
Décima: si se extiende al mal.
Undécima: si alcanza a las cosas particulares.
Duodécima: si se extiende a infinitas cosas.
Terciodécima: si alcanza a los futuros contingentes.
Decimocuarta: si conoce las proposiciones enunciables.
Decimoquinta: si la ciencia de Dios es variable.
Decimosexta: si la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa o práctica.

et falsitate (q.16). Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis (q.15).
Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim.
Primo: utrum in Deo sit scientia.
Secundo: utrum Deus intelligat seipsum.
Tertio: utrum comprehendat se.
Quarto: utrum suum intelligere sit sua substantia.
Quinto: utrum intelligat alia a se.
Sexto: utrum habeat de eis propriam cognitionem.
Septimo: utrum scientia Dei sit discursiva.
Octavo: utrum scientia Dei sit causa rerum.
Nono: utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt.
Decimo: utrum sit malorum.
Undecimo: utrum sit singularium.
Duodecimo: utrum sit infinitorum.
Decimotertio: utrum sit contingentium futurorum.
Decimoquarto: utrum sit enuntiabilium.
Decimoquinto: utrum scientia Dei sit variabilis.
Decimosexto: utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit scientia [a]

Si en Dios hay ciencia [21]

DIFICULTADES. Parece que no hay ciencia en Dios.

1. Porque la ciencia es un hábito, y el hábito no compete a Dios, por ser una cosa intermedia entre la potencia y el acto. Por tanto, no hay ciencia en Dios.
2. Puesto que la ciencia tiene por objeto las conclusiones, es un conocimiento causado por otro, o sea por el conocimiento de los principios. Pero en Dios no hay nada causado. Luego no hay ciencia.
3. Una ciencia cualquiera es o universal o particular. Pero como en Dios no hay universal ni particular, según hemos dicho, tampoco habrá ciencia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia.
1. Scientia enim habitus est: qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.
2. Praeterea, scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.
3. Praeterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus (q.13 a.9 ad 2) patet. Ergo in Deo non est scientia.

a *Sent.* 1 d.35 a.1; *De verit.* q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1,44; *Metaphys.* 12 lect.8; *Compend. Theol.* c.28.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom 11,33: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.*

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III *De anima* [2], quod *anima est quodammodo omnia.* Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra (q.7 a.1.2) diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II *De anima* [3] dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios!*

RESPUESTA. Hay ciencia en Dios del modo más perfecto. Para demostrarlo, adviértase que los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta; y por esto dijo el Filósofo que *el alma, en cierto modo, es todas las cosas.* Pues bien, lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmateriales sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinidad. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente; y por esto dice también el Filósofo que las plantas no conocen, debido a su materialidad; pero el sentido es ya apto para conocer, porque recibe especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más, porque está más separado de la materia y me-

2 c.8 n.1 (Bk 431b21): S.Th., lect.13 n.787.
3 c.12 n.4 (Bk 424a18): S.Th., lect.24 n.557.

nos resuelto con ella, como se dice en el libro *De anima.* Por consiguiente, puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento.

est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III *De anima* [4]. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus (q.7 a.1) patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

SOLUCIONES. 1. Las perfecciones que Dios comunica a las criaturas están en él, como dijimos, de un modo más elevado; y, por tanto, cuando a Dios se atribuye un nombre, tomado de cualquier perfección de la criatura, es preciso despojar su significado de todo lo que revele el modo imperfecto con que esta perfección compete a la criatura; y por esto la ciencia no es en Dios cualidad o hábito, sino substancia y acto puro.

Ad primum ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra (q.4 a.2) dictum est, oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

2. Hemos dicho que en Dios se hallan unidas y simplificadas las perfecciones que en las criaturas son múltiples y diversas. Así, pues, el hombre tiene diversos conocimientos según sea la variedad de lo que conoce: cuando conoce los principios, tiene conocimiento de *inteligencia;* si conoce las conclusiones, el de *ciencia;* si las causas supremas, el de *sabiduría,* y si sabe de cosas prácticas, el de *prudencia* y *consejo.* Pues Dios, como veremos, sabe todas estas con un solo y simple acto de conocimiento, al que se pueden aplicar todos estos términos, con tal que, al aplicarlos a Dios, se los despoje de todo lo que significa imperfección y se conserve cuanto incluya perfección; y en este sentido se dice en Job: *En El está la sabiduría y la fortaleza; suyo es el consejo y la inteligencia.*

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra (q.13 a.4) dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones: nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere *intelligentiam; scientiam* vero, secundum quod cognoscit conclusiones; *sapientiam,* secundum quod cognoscit causam altissimam: *consilium* vel *prudentiam,* secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra (a.7) patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob 12,13: *apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.*

3. La ciencia sigue el modo de ser del que conoce, pues lo conocido está en el que conoce conforme a su modo de ser. Por tanto, como el modo de ser de la esencia divina es más elevado que el de la criatura, la ciencia divina no reviste los modos de la esencia creada, como los de ser universal o particular, habitual o potencial, u ordenada en una u otra forma.

Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modum divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

[4] C.4 n.3-6 (BK 429a18; b5): S.TH., lect.7 n.677-85.

ARTICULO 2

Utrum Deus intelligat se [a]

Si Dios se entiende a sí mismo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se.

DIFICULTADES. Parece que Dios no se entiende a sí mismo.

1. Dicitur enim in libro *De causis* [5], quod *omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur: et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

1. Porque se dice en el libro *De causis* que *todo cognoscente que conoce su esencia vuelve a su esencia con un retorno completo.* Pero Dios no puede retornar a su esencia, porque no sale de ella ni tiene movimiento alguno. Luego no sabe de su esencia.

2. Praeterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in III *De anima* [6]; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam: et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; *neque similitudo sibi est,* ut Hilarius dicit [7]. Ergo Deus non est sciens seipsum.

2. Entender es algo como ser movido y experimentar algún cambio, como se dice en el libro *De anima,* y la ciencia, a su vez, es un asemejarse a algo parecido que perfecciona al que lo conoce. Pues como nada es movido por sí mismo, ni pasivo respecto a sí mismo, ni perfeccionado por sí mismo, *ni imagen de sí mismo,* como dice San Hilario, síguese que Dios no se entiende a sí mismo.

3. Praeterea, praecipue Deo sumus similes secundum intellectum: quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus [8]. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III *De anima* [9]. Ergo nec Deus in-

3. Nos asemejamos a Dios principalmente por el entendimiento, pues por la mente somos imagen suya, como dice San Agustín. Pero nuestro entendimiento no se entiende a sí mismo si no es como entiende las demás cosas, conforme se dice en el libro *De anima.* Por consiguiente, tampoco Dios se entiende

[a] *De verit.* q.2 a.2; *Cont. Gent.* 1,47; *Metaphys.* 12 lect.11; *De causis* lect.13; *Compend. Theol.* c.30.

[5] Prop.15: S.TH., lect.15.

[6] C.4 n.9 (BK 429b24); c.7 n.1 (BK 431a6): S.TH., lect.9.12 n.720.

[7] *De Trin.* 1,23: ML 10,92.

[8] *De Gen. ad litt.* 4,12: ML 34,348; *De Trin.* 15,1: ML 42,1057.

[9] C.4 n.12 (BK 430a2): S.TH., lect.9 n.721.724-26.

a sí mismo, si no es, tal vez, entendiendo otras cosas.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *Las cosas que son de Dios, nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.*

RESPUESTA. Dios se conoce por sí mismo. Para demostrarlo se ha de tomar en cuenta que, así como, tratándose de operaciones que pasan a un efecto exterior, el término de la operación es un objeto extraño al operante, en las que permanecen en quien las ejecute el término permanece en el propio sujeto, y según el modo como esté en él, así se produce la operación. Por esto se dice en el libro *De anima* que, en el acto de entender, el entendimiento y lo inteligible son una misma cosa, como en el de sentir son una misma cosa el sentido y lo sensible, pues entendemos y sentimos, de hecho, debido a que entendimiento y sentido están, de hecho, informados en aquel instante por la especie sensible o inteligible, y lo único por lo que el sentido y el entendimiento se diferencian de lo sensible o inteligible es porque uno y otro están en potencia.

Por consiguiente, como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es puro acto, es forzoso que en El se identifiquen, de todas las maneras, el entendimiento y lo inteligible, de tal suerte que ni le falte jamás especie inteligible, como le ocurre a nuestro entendimiento cuando está en potencia para entender, ni la especie inteligible sea cosa distinta de la substancia de su entendimiento, como le pasa al nuestro cuando entiende, sino que la especie inteligible sea el mismo entendimiento divino, y precisamente por esto se entiende Dios a sí mismo.

SOLUCIONES. 1. *Volver a su esencia* sólo quiere decir que una cosa subsiste en sí misma, ya que la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde por ella, y, en cambio, en cuanto retiene el ser, se

telligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor 2,11: *quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro *De anima*[10], quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum quod *redire ad essentiam suam* nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra

[10] III c.8 n.1.2 (BK 431b20): S.TH., lect.13 n.878.

ipsam effunditur: inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro *De causis*, quod *sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam.* Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur aequivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III *De anima*[11]. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile.

Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium: eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem,

repliega sobre sí misma. Por tanto, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algún órgano corporal, no se conocen a sí mismas, como se comprueba en los sentidos, y, en cambio, las subsistentes se conocen a sí mismas, y éste es el sentido en que se dice en el libro *De causis* que *todo cognoscente que conoce su esencia vuelve a su esencia.* Pues bien, subsistir por sí es lo que compete a Dios en grado máximo, y, por consiguiente, empleando el mismo lenguaje, Dios será quien más retorne a su esencia y más se entiende a sí mismo.

2. No se toman el movimiento y el cambio en su sentido corriente cuando se dice que entender es un modo de ser movido y experimentar cambio, como advierte Aristóteles en el libro *De anima,* pues entender no es un movimiento, considerado como acto del ser imperfecto, que de una cosa pasa a otra, sino un acto del ser perfecto que permanece en el propio agente. Asimismo, ser perfeccionado por lo inteligible y adquirir semejanza con ello sólo conviene al entendimiento que está a veces en potencia, ya que por estarlo difiere el entendimiento de lo inteligible y toma su semejanza, que, a su vez, es reproducción de lo entendido, y por ella recibe su complemento y perfección, como la potencia lo recibe del acto. Pero el entendimiento divino, que no tiene potencialidad alguna, no adquiere actualidad ni perfección de lo inteligible ni se asemeja a ello, sino que él mismo es su inteligible y su perfección.

3. La materia prima, debido a que es sólo potencia, no tiene ser natural mientras no la actúa alguna forma. Pues nuestro entendimiento posible, o pasivo, es en el orden intelectual lo que la materia prima en el natural, ya que sólo es potencia respecto a las cosas inteligibles, como lo es la materia prima respecto a las naturales, por lo cual no puede efectuar su acto de entender si no lo actúa y complementa la especie inteligible de alguna cosa, y de aquí que se conozca a sí mismo por una especie

[11] L.c. in arg.

inteligible, lo mismo que conoce lo demás; y por el hecho de conocer lo inteligible es por lo que conoce que entiende, y porque conoce su acto de entender, llega sin vacilaciones a conocer su facultad intelectual. Pero Dios, lo mismo en el orden de lo existente que en el de lo inteligible, es puro acto, y, por consiguiente, se entiende a sí mismo por sí mismo.

nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia: manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

ARTICULO 3

Utrum Deus comprehendat seipsum [a]

Si Dios se comprende a sí mismo

DIFICULTADES. Parece que Dios no se comprende a sí mismo.

1. Dice San Agustín: *El que se comprende a sí mismo es finito para sí.* Pero Dios es infinito de todas las maneras. Luego no se comprende.

2. Si se contesta que Dios es infinito para nosotros y finito para sí, replico: más verdadera es una cosa según Dios la entiende que según la entendemos nosotros. Si, pues, Dios es finito para sí y para nosotros infinito, más ajustado a la verdad es decir que es finito que no que es infinito, cosa opuesta a lo que hemos demostrado. Luego Dios no se comprende a sí mismo.

POR OTRA PARTE, dice también el propio San Agustín: *Todo el que se entiende, se comprende.* Pero Dios se entiende. Luego se comprende.

RESPUESTA. Dios se comprende por completo, y vamos a ver cómo. Comprender una cosa es agotar su conocimiento, y esto sucede cuando se entiende con toda la perfección con que es cognoscible, como se comprende una proposición demostrable cuando se conoce por demostración y no cuando se sabe por razones probables. Pues Dios, sin duda alguna, se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, porque los seres son cognoscibles en la medida que están en acto, ya que por estar en acto, y no por estar en potencia, se conocen las cosas, como dice Aristóteles. Por otra parte, el poder del entendimiento divino en el conocer iguala al de su actualidad en el existir, y, según hemos dicho, Dios está dotado de conocimiento por cuanto está en acto y exento de toda materia y de toda potencia. Por tanto, no hay duda que Dios se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, y, por consiguiente, que se comprende por completo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.*[12] quod id *quod comprehendit se, finitum est sibi.* Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra: verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prius (q.7 a.1) determinata. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem: *omne quod intelligit se, comprehendit se.* Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius: et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem: non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX *Metaphys.*[13] Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo: quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (a.1.2). Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

SOLUCIONES. 1. *Comprender,* en sentido propio, se dice de lo que abarca e incluye alguna cosa, y por esto, todo lo comprendido es finito, como lo es todo lo incluido. Pero cuando se dice de Dios que se comprende a sí mismo, no pensamos que tenga un entendimiento distinto de El, que lo abarque e incluya. Estas expresiones se han de entender por vía de negación, pues así como decimos que Dios está en sí mismo porque nada exterior a El lo contiene, así decimos también que se comprende a sí mismo, porque nada se le oculta de cuanto El es, y por esto dice San Agustín que *se comprende del todo lo que de tal manera se ve, que nada de lo que le pertenece queda oculto al que lo mira.*

2. La expresión *Dios es finito para sí* se ha de entender a modo de cierta semejanza de proporción, y quiere decir que lo mismo que lo finito no ex-

Ad primum ergo dicendum quod *comprehendere,* si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus, in libro *De videndo Deum*[14], quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem.*

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur *Deus finitus est sibi,* intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis;

a *Sent.* 1 d.43 q.1 a.1 ad 4; 3 d.14 a.2 q.a1; *De verit.* q.2 a.2 ad 5; q.20 a.4; *Cont. Gent.* 1,3; 3,55; *Compend. Theol.* c.106.

[12] Q.15: ML 40,15.

[13] VIII c.9 n.6 (BK 1051a31): S.TH., lect.10 n.1894.

[14] *Epist.* 147 c.9: ML 33,606.

cede a la capacidad del entendimiento finito, tampoco Dios excede a la capacidad del entendimiento divino, pero no que Dios entiende que El es un ser finito.

quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquod finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICULO 4

Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia [a]

Si el acto de entender en Dios es su substancia

DIFICULTADES. Parece que el acto de entender en Dios no es su substancia.

1. Porque entender es una operación, y operación significa algo que emana del operante. Luego el acto de entender no es en Dios su substancia.

2. Cuando alguien conoce que entiende, no entiende algo grande, o sea lo que es objeto principal del entendimiento, sino algo secundario y accesorio. Si, pues, Dios es su entender, entender en Dios equivale a entender o conocer que se entiende, y, por tanto, el que Dios entienda no sería cosa grande.

3. Siempre que se entiende, se entiende algo. Si, pues, Dios es su entender, conocerse Dios a sí mismo es entender que entiende, que, a su vez, es entenderse a sí mismo, y por este camino hasta lo infinito. Luego el entender de Dios no es su substancia.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *En Dios lo mismo es ser que ser sabio.* Ser sabio equivale a entender, y, por tanto, en Dios lo mismo es ser que entender. Pero, según hemos dicho, el ser de Dios es su substancia. Por consiguiente, el entender de Dios es la substancia divina.

RESPUESTA. Necesariamente hay que sostener que el acto de entender de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia.

1. Intelligere enim est quaedam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

2. Praeterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

3. Praeterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. VII *De Trin.* [15]: *Deo hoc est esse, quod sapientem esse.* Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra (q.3 a.4) ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere

[a] *Cont. Gent.* 1,45; *Metaphys.* 12 lect.11; *Compend. Theol.* c.31.

[15] L.6 c.2: ML 42,936; cf. 1.2 c.4: ML 42,927.

Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII *Metaphys.* [16], quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile): nam intelligere est perfectio et actus intelligentis.

Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra (a.2) dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra (q.3 a.4) ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (a.2), ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse.

Et sic patet ex omnibus praemissis (hic et a.2) quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

Ad primum ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divi-

Dios es su substancia, pues si no lo fuese, sería preciso, como dice el Filósofo, que fuese acto y perfección de la substancia de Dios alguna otra cosa, respecto a la cual la substancia divina sería como la potencia respecto del acto (cosa del todo imposible), ya que entender es acto y perfección del que entiende.

Pero veamos en qué forma sucede esto. Hemos dicho que entender no es de los actos que fluyen hacia algo exterior, sino de los que permanecen en el agente como acto y perfección suya, a la manera como el ser es perfección de lo que existe, pues lo mismo que el ser sigue a la forma, el entender sigue a la especie inteligible. Pero, según hemos dicho, en Dios no hay forma alguna distinta de su ser, y, por tanto, como su esencia es también su forma inteligible, según asimismo dijimos, necesariamente se sigue que su entender es su esencia, como también es su ser.

Por todo lo cual se comprende que, en Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender son una y la misma cosa, y, por tanto, que, al decir de Dios que es un ser inteligente, no se introduce en su substancia multiplicidad ninguna.

SOLUCIONES. 1. Entender no es operación transeúnte, o de las que salen del agente, sino inmanente, o de las que permanecen en él.

2. Efectivamente, cuando se entiende un entender que no sea subsistente, como el nuestro, no se entiende cosa mayor; pero esto no se puede comparar con el entender divino, que es subsistente.

3. Esta misma consideración sirve para contestar a la tercera dificultad, pues

[16] XI c.9 n.1 (Bk 1074b18): S.Th., lect.11 n.2601.

el entender divino, que es subsistente, es entenderse a sí mismo y no a cosa alguna distinta de El, que sería lo que justificase el proceso a lo infinito.

num, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULO 5

Utrum Deus cognoscat alia a se [a]

Si Dios conoce las cosas distintas de El

DIFICULTADES. Parece que Dios no conoce las cosas distintas de El.

1. Lo que es distinto de Dios está fuera de Dios. Pero dice San Agustín que *nada ve Dios fuera de sí mismo.* Luego Dios no conoce lo que es distinto de El.

2. Lo entendido perfecciona al que entiende. Si, pues, Dios entendiese las cosas distintas de El, éstas le perfeccionarían y serían más nobles que El, y esto es imposible.

3. Puesto que el acto de entender toma su especie del objeto inteligible, lo mismo que todo acto la toma de su objeto, tanto más elevado será el acto de entender cuanto más noble sea el objeto. Pero, según hemos dicho, Dios es su mismo entender. Luego, si Dios entendiese algo distinto de sí, estaría especificado por ese algo, cosa del todo imposible. Por consiguiente, no conoce las cosas distintas de El.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se.

1. Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium quaest.* [17], quod *neque quidquam Deus extra seipsum intuetur.* Ergo non cognoscit alia a se.

2. Praeterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Praeterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo obiecto: unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis (a.4) patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se: quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *Todas las cosas están patentes y desnudas ante sus ojos.*

Sed contra est quod dicitur Heb 4,13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.*

RESPUESTA. Es necesario que Dios conozca las cosas que son distintas de El. No cabe duda que Dios se conoce perfectamente a sí mismo, pues de otro modo su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Mas para entender perfectamente una cosa es indispensable conocer bien todo su poder, y no se conoce del todo el poder de una cosa si no se sabe hasta dónde se extiende. Si, pues, el poder divino se extiende a lo que es distinto de Dios, porque, según hemos dicho, Dios es la primera causa eficiente de todas las cosas, es forzoso que conozca todo lo que es distinto de El.—Esto mismo se comprende con mayor claridad si se añade que el ser de esta primera causa es el propio entender divino; de donde se sigue que cualesquiera efectos que preexistan en Dios, como en su causa primera, necesariamente son en El su mismo acto de entender y se hallan allí de modo inteligible, ya que cuanto está en otro se halla en él según el modo de ser del que lo tiene.

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis (q.2 a.2) patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat.—Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem: nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est.

Mas, para averiguar la manera como Dios conoce las cosas distintas de El, tómese en cuenta que de dos modos podemos conocer una cosa: en sí misma o en otro. Conocemos una cosa en sí misma cuando la conocemos por su propia especie inteligible, adecuada al objeto, como sucede cuando los ojos ven a un hombre por la especie del hombre; y la conocemos en otro cuando la vemos por la especie de lo que la contiene, y de esta manera se ve la parte en el todo por la especie del todo, o se ve un hombre en un espejo por la especie o imagen del espejo, u otros ejemplos análogos.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis: sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Pues, con arreglo a esto, se ha de decir que Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia, y que las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es El.

Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

SOLUCIONES. 1. Las palabras de San Agustín cuando dice que *Dios nada ve fuera de sí* no se entienden en el sentido de que Dios no ve lo que está fuera de El, sino que lo que está fuera no lo ve sino en sí mismo, según hemos dicho.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus *nihil extra se intuetur,* non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur: sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est (in corp.).

[a] *Sent.* 1 d.35 a.2; *De verit.* q.2 a.3; *Cont. Gent.* 1,48-49; *Metaphys* 12 lect.11; *De causis* c.13; *Compend. Theol.* c.30.

[17] Q.46: ML 40,30.

2. Lo entendido perfecciona al que lo entiende, pero no por substancia, sino por su especie inteligible, pues ésta es la que se une al entendimiento como forma y perfección suya; *no está la piedra en el alma, sino su especie,* como dice el Filósofo. Pues si, como hemos dicho, Dios entiende las cosas distintas de El por cuanto la esencia divina contiene sus especies, no se sigue que haya cosa alguna que perfeccione al entendimiento de Dios más que la esencia divina.

3. El acto de entender no se especifica por lo que se entiende en otro, sino por el objeto principal en que los otros están contenidos, pues en tanto el objeto especifica el acto de entender en cuanto la forma inteligible es principio de la operación intelectual, ya que toda operación se especifica por la forma que la produce, como la de calentar por el calor. Luego la forma inteligible que ponga en acto al entendimiento será la que lo especifique, y la que esto hace es la especie principal de lo entendido, que en Dios no es más que su esencia, en la que están incluidas las especies de todas las cosas. Por consiguiente, es imposible que el entender divino, o, mejor dicho, el mismo Dios, sea especificado por cosa alguna más que por la esencia divina.

Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius: *lapis enim non est in anima, sed species eius,* ut dicitur in III *De anima* [18]. Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in corp.). Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis: nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti: quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

[18] C.8 n.2 (BK 431b29): S.TH., lect.13 n.789.

ARTICULO 6

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione [a]

Si Dios tiene conocimiento propio de las cosas distintas de El

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione.

1. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est (a.5), secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Praeterea, quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae non potest cognosci essentia divina, ut supra (q.12 a.2) dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturae. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, ut cognoscat de ea *quid est,* quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Praeterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat: idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem: nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

DIFICULTADES. Parece que Dios no tiene conocimiento propio de las cosas distintas de El.

1. Conforme hemos dicho, Dios conoce estas cosas según están en El. Pero las cosas, distintas de Dios, están en El como en su causa común y universal. Luego las conoce como se conoce en la causa primera y universal. Mas esto es conocerlas en general y no en particular, y, por consiguiente, en general y no en particular es como las conoce Dios.

2. Tan lejos está la esencia de la criatura de la divina como ésta de la esencia de la criatura. Pues si mediante la esencia de la criatura no se puede, como hemos dicho, conocer la esencia divina, tampoco por la divina se podrá conocer la de la criatura. Luego como Dios nada conoce si no es por su esencia, síguese que no conoce la esencia de las criaturas en forma que conozca *lo que son,* que es precisamente en lo que consiste el conocimiento propio.

3. No se tiene conocimiento propio de una cosa más que por su concepto propio. Pero como Dios lo conoce todo por su esencia, no parece que conozca cada ser por su concepto propio, ya que el mismo concepto no puede ser concepto propio de cosas múltiples y distintas. Por consiguiente, Dios no tiene de las cosas un conocimiento propio, sino común, pues es conocerlas en común no conocerlas por sus propios conceptos.

[a] *Sent.* 1 d.35 a.3; d.36 a.1; *De verit.* q.2 a.4; *Cont. Gent.* 1,50; *De pot.* q.6 a.1; *De causis* lect.10.

POR OTRA PARTE, tener conocimiento propio de las cosas es conocerlas, no sólo en lo que tienen de común, sino también en lo que se diferencian unas de otras. Pues éste es el modo como las conoce Dios, puesto que dice el Apóstol: *Penetra hasta la división del espíritu y del alma, hasta las coyunturas y la medula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón y no hay criatura alguna invisible a sus ojos.*

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctae. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Heb 4,12-13, quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animae, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.*

RESPUESTA. Respecto a este punto, hubo quienes, erróneamente, enseñaron que Dios no conoce las cosas distintas de sí más que en común, esto es, en cuanto son seres, y para probarlo aducen el ejemplo de que, si el fuego se conociese a sí mismo en cuanto principio de calor, conocería la esencia o naturaleza del calor y las cosas todas en cuanto calientes; y así, dicen, puesto que Dios se conoce a sí mismo como principio del ser, conoce la naturaleza del ser y, por tanto, conoce todas las cosas en cuanto seres.

Pero esto es imposible, porque entender una cosa en común, y no en particular, es conocerla de una manera imperfecta, y prueba de ello es que mientras nuestro entendimiento pasa del estado de potencia al de acto tiene, según demuestra Aristóteles, un conocimiento general y confuso de las cosas antes de alcanzar su conocimiento propio, como quien pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por tanto, si el conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas de El es exclusivamente general y no particular, síguese que no sería de todo punto perfecto, y en tal caso tampoco lo sería su ser, cosas todas opuestas a lo que tenemos demostrado. Por consiguiente, es preciso decir que conoce las cosas distintas de El con conocimiento propio, y no sólo en lo que tienen de común, que es el ser, sino en aquello en que unas se distinguen de otras.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam [19] erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I *Physic.* [20] Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse: quod est contra ea quae superius (q.4 a.1) ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur.

[19] Vide AVERROEM, *Metaphys.* 12 comm.51.
[20] C.1 n.2 (BK 184b18): S.TH., lect.1 n.6-8.

Et ad huius evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis: ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores [21].—Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis: et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra (q.4 a.2) enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat,

Para que mejor se vea esto, tómese en cuenta que algunos, con objeto de aclarar cómo Dios puede conocer muchas cosas en una, emplean comparaciones, como la de que, si el centro se conociese a sí mismo, conocería todos los radios que nacen de él, o si la luz se conociese a sí misma, conocería todos los colores.—Pero si bien estos ejemplos son útiles para explicar la causalidad universal, son, sin embargo, insuficientes, porque el principio universal no es causa única de lo que en las cosas múltiples y diversas produce la distinción, sino sólo de lo que tienen de común. La diversidad de colores, por ejemplo, no proviene solamente de la luz, sino también de las diversas disposiciones del cuerpo transparente que la recibe, y la diversidad de radios, de su diversa situación. Por lo cual, en su principio no se puede conocer la diversidad y multiplicidad con conocimiento propio, sino sólo en común. Pero en Dios no sucede lo mismo. Hemos dicho que cuantas perfecciones hay en las criaturas preexisten y se contienen en Dios de un modo más elevado, y no sólo las comunes a todas, como el ser, sino también las que distinguen a las criaturas entre sí, como vivir, entender, etc., que es por lo que se distinguen los vivientes de los que no viven y los que entienden de los que no entienden; y son perfecciones, porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie es una perfección. Preexisten, pues, en Dios todas las cosas no sólo en lo que tienen de común, sino en lo que las distingue, y, por consiguiente, puesto que Dios contiene todas las perfecciones, la esencia divina se compara con la esencia de las criaturas, no como lo común con lo propio, v.gr., la unidad con los números o el centro con los radios, sino como el acto perfecto con los actos imperfectos, como si comparásemos al hombre con el animal o al número seis, que es perfecto, con los números imperfectos contenidos en él;

[21] Cf. ALEX. HALENS., *Summa Theol.* 1 n.166; DIONYSIUM, *De div. nom.* c.7 § 2; MG 3,870.

y es indudable que por los actos perfectos se pueden conocer los imperfectos no sólo en común, sino también con conocimiento propio, como el que conoce al hombre tiene conocimiento propio del animal, y el que conoce el número seis conoce con propiedad el tres.

Por consiguiente, como la esencia divina contiene cuanto de perfección hay en las cosas, y mucho más, puede Dios conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento propio, pues la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participe de la perfección divina. Tan es así, que Dios no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección, como tampoco conocería con perfección el ser si no conociese todos los modos de ser. Queda, pues, fuera de duda que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio en cuanto son distintas unas de otras.

SOLUCIONES. 1. La proposición una cosa es conocida según el modo de ser que tiene en el cognoscente, se puede entender de dos maneras. Una, cuando el adverbio *según* designa el modo de conocer por parte de la cosa conocida, y en este sentido es falsa, pues el sujeto cognoscente no siempre conoce el objeto según el modo de ser que tiene en él, y así los ojos no conocen una piedra según el modo de ser que tiene en los ojos, sino que, por la especie o imagen de la piedra que los ojos tienen, conoce la piedra según el de ser que tiene fuera de los ojos. Y aun en el caso en que el cognoscente conozca

comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione.

Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio: nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod hoc adverbium *sic* importat modum cognitionis ex parte rei cognitae. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis co-

gnoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem: sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura.—Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium *sic* importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente: quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.—Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum quod essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturae non sufficienter ducit in cognitionem essentiae divinae, sed e converso.

Ad tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

el objeto según el modo de ser que tiene en él, no por eso deja de conocerlo según el que tiene fuera, y así el entendimiento, cuando conoce que entiende, conoce, v.gr., una piedra según el modo de ser con que está en él, pero sin dejar de conocerla en su propia naturaleza.—En cambio, si el adverbio *según* designa el modo de conocer por parte del que entiende, es cierto que el cognoscente sólo conoce el objeto tal como está en él, y en cuanto mayor sea la perfección con que lo conocido está en el que conoce, tanto más perfecto será el modo de conocerlo.—Por consiguiente, se ha de decir que Dios no sólo conoce que las cosas están en El mismo, sino que, debido a que las contiene, las conoce también en sus propias naturalezas, y tanto más íntimamente cuanto con mayor perfección están en El.

2. La esencia de las criaturas se compara con la de Dios como el acto imperfecto con el perfecto, y por esto no es suficiente la esencia de la criatura para llevar al conocimiento de la divina, pero sí al contrario.

3. Una cosa sola no puede ser concepto adecuado de cosas diversas, pero la esencia divina sobrepasa a todas las criaturas, y por esto se puede tomar la esencia divina como concepto propio de cada una de las criaturas, en cuanto imitable y participable por cada una de ellas.

ARTICULO 7

Utrum scientia Dei sit discursiva [a]

Si la ciencia de Dios es discursiva

DIFICULTADES. Parece que la ciencia de Dios es discursiva.

1. La ciencia de Dios no es un saber habitual, sino un entender actual. Pues bien, dice el Filósofo que de modo habitual se pueden saber muchas cosas a la vez, pero con conocimiento actual una sola. Si, pues, Dios entiende muchas cosas, puesto que, según hemos dicho, se conoce a sí mismo y todo lo demás, no parece que lo entienda todo a la vez, sino que pase discurriendo de unas cosas a otras.

2. Conocer un efecto por su causa es el saber propio del que discurre. Pues Dios conoce las cosas en sí mismo, como se conocen los efectos por las causas. Luego su conocimiento es discursivo.

3. Dios conoce cada una de las criaturas mejor que nosotros. Pues nosotros en las causas creadas conocemos los efectos, y así pasamos por discurso de la causa a lo causado. Luego lo mismo habrá de suceder en Dios.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que Dios *no va viendo las cosas una por una, como si su mirada fuese pasando de unas en otras, sino que las ve todas a la vez.*

RESPUESTA. En la ciencia de Dios no hay discurso alguno, y vamos a ponerlo en claro. En nuestra ciencia hay dos géneros de discurso. El primero se reduce a una mera sucesión, como ocurre cuando, entendida una cosa, pasamos a entender otra. El segundo ejerce causalidad, pues por los principios conocemos las consecuencias. El primero no puede corresponderle a Dios, porque incluso muchas cosas que nosotros conocemos sucesivamente cuando consideramos cada una en particular, las entendemos a la vez cuando las vemos en un mismo objeto; por ejemplo, cuando entendemos las partes en el todo o vemos diversas imágenes en un espejo. Pues sí, como hemos dicho, Dios ve todas las cosas en uno, que es El, síguese que las ve simultánea y no sucesivamente.—Tampoco puede corresponder a Dios el segundo género de discurso. En primer lugar, porque el segundo presupone el primero, pues el que pasa de los principios a las conclusiones es porque no ve ambas cosas a la vez. En segundo lugar, porque el discurso va de lo conocido a lo desconocido, por donde se ve que, conocido ya lo primero, o los principios, se ignora todavía lo segundo, o sea las consecuencias, y, por tanto, que lo segundo no se conoce en lo primero, sino por lo primero; y precisamente cuando, por reducción de las consecuencias a los principios, se conoce lo segundo en lo primero, termina el discurso. Por consiguiente, como Dios ve los efectos en sí mismo como en causa, su conocimiento no es discursivo.

SOLUCIONES. 1. Aunque el acto de entender sea uno solo en sí mismo, pueden, sin embargo, entenderse muchas cosas en una, según hemos dicho.

2. Dios no descubre efectos desconocidos por causas conocidas de antemano, sino que conoce los efectos en las causas, y por esto no hay discurso en su conocimiento, según tenemos dicho.

3. Es indudable que Dios ve en las causas creadas sus efectos mucho mejor que nosotros, pero no quiere esto decir que el conocimiento de los efectos provenga en El, lo mismo que en nosotros, del conocimiento de las causas, y, por tanto, su ciencia no es discursiva.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva.

1. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum, in II *Topic.* [22], scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est (a.2.5), videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Praeterea, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Praeterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XV *De Trin.* [23], quod Deus *non particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc; sed omnia videt simul.*

Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum: sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem: sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est (a.5). Unde simul, et non successive omnia videt. — Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum: procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos: non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursiva.

[a] Infra q.85 a.5; *De verit.* q.2 a.1 ad 4.5; a.3 ad 3; a.13; *Cont. Gent.* 1,55.57; *In Iob* c.12 lect.2; *Compend. Theol.* c.29.

[22] C.10 n.1 (Bκ 114b34).

[23] C.14: ML 42,1077.

ARTICULO 8

Utrum scientia Dei sit causa rerum [a]

Si la ciencia de Dios es causa de las cosas [22]

DIFICULTADES. Parece que la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

1. Dice Orígenes, comentando la Epístola a los Romanos: *No sucederá una cosa cualquiera porque Dios sabe que ha de suceder, sino que Dios lo sabe antes que suceda porque ha de suceder.*

2. Puesta la causa, se sigue el efecto. Pero la ciencia de Dios es eterna. Luego si ella fuese la causa de las criaturas, parece que las criaturas deben existir desde la eternidad.

3. Lo cognoscible es anterior al conocimiento y es, además, su medida, como dice Aristóteles. Pero lo posterior y medio no puede ser causa. Luego la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *No conoce Dios todas las criaturas espirituales y corporales porque existen, sino que existen porque Dios las conoce* [23].

RESPUESTA. La ciencia de Dios es causa de las cosas. La ciencia divina es, respecto a los seres creados, lo que la del artífice respecto a lo que fabrica. La ciencia del artífice es causa de lo fabricado, porque el artífice obra guiado por su pensamiento, por lo cual la forma que tiene en el entendimiento es principio de su operación, como el calor lo es de la calefacción. Adviértase, sin embargo, que una forma natural cualquiera no es principio de acción en cuanto permanece en su sujeto dándole el ser, sino en cuanto tiene tendencia a producir el efecto. Pues lo mismo sucede con la forma inteligible, que, en cuanto está en el que entiende, tampoco es principio de acción si no se le añade tendencia a producir un efecto, cosa que hace la voluntad; pues, debido a que la forma inteligible puede representar una cosa y su opuesta (ya que uno mismo es el conocimiento de lo que se opone), nunca produciría un efecto con preferencia a otro si no lo determinase un apetito, como dice el Filósofo. Si, pues, no hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, y por este motivo suele llamársela *ciencia de aprobación.*

SOLUCIONES. 1. Orígenes habla de la ciencia en sí, que, como tal, no tiene razón de causa si no lleva voluntad adjunta en la forma que hemos dicho.—Lo de que Dios conoce de antemano las cosas porque habrán de existir, se entiende de una causalidad de consecuencia, pero no de causalidad de existencia, ya que, si alguna cosa ha de existir, se sigue que Dios la conoce de antemano, pero sin que ella sea la causa de que la conozca Dios.

2. La ciencia de Dios es causa de las cosas según las cosas están en la ciencia de Dios, y como en la ciencia de Dios no estuvo que fuesen eternas, de que la ciencia divina sea eterna no se sigue que lo sean también las criaturas.

3. Las cosas naturales ocupan un lugar medio entre la ciencia de Dios y la nuestra, ya que la nuestra la tomamos de las cosas que Dios produce por la suya. Por tanto, si es cierto que las cosas naturales son anteriores a nuestra ciencia y la miden, también lo es que la ciencia divina es anterior y medida de

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum.

1. Dicit enim Origenes, super Epistolam ad Rom [24]: *non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.*

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est aeterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturae sint ab aeterno.

3. Praeterea, scibile est prius scientia, et mensura eius, ut dicitur in X *Metaphys.* [25] Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV *De Trin.* [26]: *universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit.*

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX *Metaphys.* [27]. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis.*

Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, ut dictum est (in c).—Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura: intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Unde, quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno.

Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram: nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scien-

[a] *Sent.* 1 d.38 a.1; *De verit.* q.2 a.14.

[24] L.6 super c.8.30: MG 4,1126.

[25] IX c.1 n.14 (BK 153a33): S.TH., lect.2 n.1956-59.

[26] C.13: ML 42,1076; cf. l.6 c.10: ML 42,931.

[27] VIII c.5 n.3 (BK 1048a11): S.TH., lect.4 n.1819.

las cosas naturales. Algo parecido a un edificio, que es una cosa media entre la ciencia del artífice que lo levantó y la del que lo conoce después de hecho.

tia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

ARTICULO 9

Utrum Deus habeat scientiam non entium [a]

Si Dios tiene ciencia del no-ser

DIFICULTADES. Parece que Dios no conoce el no-ser.

1. Dios no puede tener ciencia más que de lo verdadero. Pero lo verdadero se identifica con el ser. Luego no puede tener ciencia del no-ser.

2. La ciencia requiere una semejanza entre el que entiende y lo entendido. Pero el no-ser no puede tener semejanza alguna con Dios, que es el mismo ser. Luego Dios no tiene conocimiento del no-ser.

3. La ciencia de Dios es causa de las cosas por El sabidas. Pero no es causa del no-ser, porque no tiene causa. Luego Dios no tiene ciencia del no-ser.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *Dios llama a lo que no es, lo mismo que a lo que es.*

RESPUESTA. Dios conoce todas las cosas que hay, cualquiera que sea su ser. Pues bien, nada impide que cosas que en absoluto no existen, existan de alguna manera, porque si en absoluto sólo existe lo que tiene existencia actual, sin embargo, las cosas que actualmente no existen están en potencia, sea la de Dios o la de la criatura, bien en el poder activo o en el pasivo, en la facultad de pensar o en la de imaginar, o en otro cualquier modo de significar. Cuanto,

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium.

1. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Praeterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quae non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quae non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Praeterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed contra est quod dicit APOSTOLUS ad Rom 4,17: *Qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt.*

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significan-

[a] *Sent.* 1 d.38 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª2; *De verit.* q.2 a.8; *Cont. Gent.* 1,66.

di. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter.—Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quae non sunt actu: verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

Ad secundum dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine: sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quae sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint: sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse.—Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.

pues, la criatura puede hacer, pensar o decir, y todo lo que El puede hacer, lo conoce Dios, aunque no tenga existencia actual, y en este sentido se puede decir que tiene ciencia del no-ser.

Pero aun entre lo que no tiene existencia actual se han de anotar algunas diferencias. Algunas cosas no son actualmente seres, pero lo fueron o lo serán, y de éstas se dice que Dios tiene *ciencia de visión.* Y se llama así, porque como el entender de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión la duración de todos los tiempos, la mirada de Dios se posa en el tiempo y en cuanto en cualquier instante del tiempo existe, como en cosas que están en presencia suya.—En cambio, hay otras cosas en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión, sino de *simple inteligencia,* y se emplea esta fórmula porque entre nosotros las cosas que se ven tienen otro ser distinto fuera del que las ve.

SOLUCIONES. 1. Las cosas sin existencia actual participan de la verdad precisamente por estar en potencia, pues es verdad que existen en potencia, y así las conoce Dios.

2. Puesto que Dios es el mismo ser, cada cosa es ser en la medida en que participa de la semejanza de Dios, a la manera como una cosa es caliente en la medida en que participa del calor, y, por tanto, también conoce Dios lo que es ser en potencia, aunque no lo sea de hecho.

3. La ciencia de Dios es causa de las cosas, porque lleva adjunta la voluntad, y por esto no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que El quiere o permite que exista.—Además, en la ciencia de Dios no entra que las cosas existan, sino que puedan existir [24].

ARTICULO 10

Utrum Deus cognoscat mala [a]

Si Dios conoce el mal

DIFICULTADES. Parece que Dios no conoce el mal.

1. Porque dice el Filósofo que el entendimiento que no está en potencia no conoce la privación. Pero el mal es *privación del bien,* como dice San Agustín. Por consiguiente, si el entendimiento divino nunca está en potencia, sino siempre en acto, según hemos visto, parece que Dios no debe conocer el mal.

2. Toda ciencia, o es causa de su objeto o está causada por él. Pues, como ni la ciencia de Dios es causa del mal ni está causada por él, síguese que Dios no tiene ciencia de los males.

3. Todo lo que se conoce, o es por una representación o por su opuesto. Ahora bien, Dios lo conoce todo por su esencia, según hemos dicho, y ni la esencia divina es imagen del mal ni el mal se opone a ella, ya que, como dice San Agustín, nada es contrario a la esencia de Dios. Luego Dios no conoce el mal.

4. Lo que no se conoce en sí mismo, sino por otro, se conoce de un modo imperfecto. Pues bien, Dios no conoce el mal en sí mismo, puesto que para ello sería necesario que el mal estuviese en El, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce. Pero si lo conoce por otro, esto es, por el bien, lo conoce de un modo imperfecto, cosa inadmisible, porque ningún género de conocimiento es imperfecto en Dios. Luego no tiene ciencia del mal.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala.

1. Dicit enim Philosophus, in III *De anima* [28], quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est *privatio boni,* ut dicit Augustinus [29]. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis (a.2) patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Praeterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis (a.2.5) patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur: divinae enim essentiae nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII *De civ. Dei* [30]. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Praeterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum: quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso: quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

[a] *Sent.* 1 d.36 q.1 a.2; *De verit.* q.2 a.15; *Cont. Gent.* 1,71; *Quodl.* 11 q.2.
[28] C.6 n.5 (Bk 430b23): S.Th., lect.11 n.757-79; cf. Averroem, l.3 comm.25.
[29] *Conf.* l.3 c.7: ML 32,688; *Enchirid.* c.11: ML 40,236.
[30] C.2: ML 41,350.

Sed contra est quod dicitur Prov 15,11: *infernus et perditio coram Deo.*

Respondeo dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius, 7 cap. *De div. nom.* [31], quod Deus *per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.*

Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra [32] dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formae simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum: nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei non est causa mali: sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod, licet malum non opponatur essen-

POR OTRA PARTE, se dice en el libro de los Proverbios: *El infierno y la perdición están delante de Dios.*

RESPUESTA. El que conoce una cosa con perfección ha de saber todo lo que le puede sobrevenir. Pero hay bienes a los que puede ocurrir que sean destruidos por el mal. Luego Dios no los conocería con perfección si no conociese también el mal. Ahora bien, las cosas son cognoscibles según el modo que tienen de ser, y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz. Y por esto dice Dionisio que *Dios tiene en sí mismo la visión de las tinieblas, puesto que no las ve más que por la luz.*

SOLUCIONES. 1. Las palabras del Filósofo se han de entender en el sentido de que el entendimiento que no está en potencia no conoce la privación por alguna privación que haya en él, y esto concuerda con lo que antes había dicho, que el punto, y en general todo lo indivisible, se conoce por la privación de división. Es esto debido a que las formas simples e indivisibles no están de hecho en nuestro entendimiento, sino sólo en potencia, ya que, si estuviesen de hecho, no las conoceríamos por modo de privación, sino como las conocen las substancias separadas. Por tanto, Dios no conoce el mal por alguna privación que haya en él, sino por el bien opuesto.

2. La ciencia de Dios no es causa del mal, pero es causa del bien por el que el mal se conoce.

3. Aunque el mal no se opone a la esencia divina, ya que no puede des-

[31] § 2: MG 3,869; S.Th., lect.3.
[32] L.c. in arg.

truirla, se opone a sus efectos, que Dios conoce por su esencia, y por conocerlos, conoce los males opuestos.

tiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

4. Conocer una cosa exclusivamente por otra es modo imperfecto de conocer, cuando la tal cosa es cognoscible en sí misma. Pero el mal no es cognoscible en sí, porque es de esencia del mal ser privación del bien, y, por tanto, no es posible definirlo ni conocerlo más que por el bien.

Ad quartum dicendum quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULO 11

Utrum Deus cognoscat singularia [a]

Si Dios conoce lo singular

DIFICULTADES. Parece que Dios no conoce lo singular.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia.

1. Porque el entendimiento divino es más inmaterial que el humano. Pero el entendimiento humano, debido precisamente a su inmaterialidad, no conoce lo singular, como dice el Filósofo: *La razón conoce lo universal, y los sentidos, lo singular.* Luego Dios no conoce lo singular.

1. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia, sed, sicut dicitur in II *De anima* [33], *ratio est universalium, sensus vero singularium.* Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Las únicas de nuestras facultades que conocen lo singular son las que utilizan especies no abstraídas de las condiciones materiales. Pero las cosas están en Dios en el grado máximo de abstracción de toda materialidad. Luego Dios no conoce lo singular.

2. Praeterea, illae solae virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivae, quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractae ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. El conocimiento se logra siempre por medio de alguna representación. Pero no parece que haya en Dios representación de lo singular en cuanto tal, porque el principio de la singularidad es la materia, que por ser pura potencia es lo más desemejante a Dios, que es acto puro. Por consiguiente, Dios no puede conocer lo singular.

3. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo: quia principium singularitatis est materia, quae, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

a *Sent.* 1 d.36 q.1 a.1; 2 d.3 q.2 a.1; *De verit.* q.2 a.5; *Cont. Gent.* 1,50.63.65; *De anima* a.20; *Periherm.* 1 lect.14.

33 C.5 n.6 (BK 417b22): S.TH., lect.12 n.385-77; cf. *Physic.* 1 c.5 n.9 (BK 188b36): S.TH., lect.10 n.7.

POR OTRA PARTE, se dice en el libro de los Proverbios: *Todos los caminos de los hombres están patentes a sus ojos.*

Sed contra est quod dicitur Prov 16,2: *omnes viae hominum patent oculis eius.*

RESPUESTA. Es necesario afirmar que Dios conoce lo singular. Cuantas perfecciones hay en las criaturas preexisten, según hemos dicho, en Dios de un modo más elevado. Pues conocer lo singular es una de nuestras perfecciones, y, por tanto, es forzoso que Dios conozca también lo singular. Tan es así, que el mismo Filósofo considera inaceptable que Dios ignore algo de lo que nosotros conocemos, y por ello dice, refutando a Empédocles, que, si Dios no conociera la discordia, sería ignorantísimo. Ahora bien, las perfecciones, que en los seres inferiores están como diseminadas, existen unidas y simplificadas en Dios, y debido a esto, aunque nosotros conocemos lo inmaterial y universal por una facultad, y lo singular y material por otras, Dios conoce ambas cosas con una simple intelección.

Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis (q.4 a.2) patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I *De anima* [34] et in II *Metaphys.* [35], quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Para explicar esto dijeron algunos que Dios conoce lo singular por sus causas universales, ya que nada hay en lo singular que no provenga de alguna causa universal, y lo aclaran con un ejemplo, diciendo que si algún astrónomo conociese todos los movimientos generales del cielo, anunciaría con antelación todos los eclipses.—Pero esta explicación no satisface, porque lo singular obtiene de las causas universales ciertas formas y virtudes que, por mucho que se acumulen, no adquieren individualidad más que en la materia individual; y así, por ejemplo, el que no conociese a Sócrates más que por ser blanco, o hijo de Sofronisco, o por algo

Sed qualiter hoc esse possit, quidam [36] manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales: nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras.—Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam

34 C.5 n.10 (BK 410b4): S.TH., lect.12 n.186.

35 II c.4 n.15 (BK 1000b3): S.TH., lect.11 n.476.

36 AVICENNA, *Metaphys.* tr.8 c.6; ALGAZEL, *Philos.* l.1 tr.3.

parecido, no le conocería en cuanto es este hombre.—Por consiguiente, en esta forma, Dios no conocería la singularidad de lo singular.

Dijeron otros que Dios conoce lo singular aplicando las causas universales a los hechos particulares.—Pero esto no es decir nada, porque nadie puede aplicar una cosa a otra si no conoce esta otra de antemano, y, por consiguiente, tal aplicación no puede ser medio para conocer lo particular, sino que presupone su conocimiento.

Por tanto, tomando otro camino, se ha de decir que como Dios, según tenemos explicado, es causa de las cosas por su ciencia, tanto se extenderá la causalidad de Dios cuanto se extienda la ciencia divina. Si, pues, el poder activo de Dios se extiende no sólo a las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también a la materia, como veremos después, es forzoso que la ciencia divina alcance hasta lo singular individualizado por la materia; pues así como conoce los seres distintos de El en su esencia, que en calidad de principio activo de las cosas contiene su semejanza, así también es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer todo lo que hace, y no sólo en general, sino en particular. Algo parecido sería la ciencia del artífice si fuese capaz de producir no sólo la forma del objeto de arte, sino todo su ser.

SOLUCIONES. 1. Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios individuantes, y precisamente por esto no es nuestra especie semejanza de los elementos individuales, y de aquí que nuestro entendimiento no conozca lo singular. En cambio, la especie inteligible del entendimiento divino, que es la misma esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, como principio que es de todos los principios que entran en la composición de los seres, lo mismo de los específicos que de los individuales, y por ella entiende Dios no sólo lo universal, sino también lo singular.

2. Aunque las especies del entendimiento divino no tienen en su propio ser condiciones materiales, como las que informan nuestra imaginación y sentidos, se extienden, no obstante, por su virtud a lo inmaterial y a lo material, según tenemos dicho.

3. Si bien la materia, debido a su potencialidad, se aleja de la semejanza con Dios, sin embargo, como aun así tiene ser, logra alguna semejanza con el ser divino.

individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii[37] vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus.—Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat: unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (a.8), intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra (q.44 a.2) ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus: unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum quod, quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptae in imaginatione et sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

[37] Cf. AVERROEM, *Destruct destruct.* disp.5.

ARTICULO 12

Utrum Deus possit cognoscere infinita [a]

Si Dios conoce infinitas cosas

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita.

1. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum: quia infinitum est «cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere», ut dicitur in III *Physic.*[38] Augustinus etiam dicit, XII *De civ. Dei*[39], quod «quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur». Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Si dicatur quod ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita sunt, contra: ratio infiniti est quod sit impertransibile; et finiti, quod sit pertransibile, ut

DIFICULTADES. Parece que Dios no conoce infinitas cosas.

1. Lo infinito, en cuanto tal, es desconocido, porque, como dice Aristóteles, infinito es lo que, *por mucho que se quite, queda siempre más que quitar;* y, por otro lado, dice San Agustín que *todo lo que abarca una ciencia queda incluido en la comprensión del que la sabe.* Si, pues, no es posible hallar límites a lo infinito, síguese que no está comprendido en la ciencia de Dios.

2. Si se contesta que lo infinito por sí es finito para la ciencia de Dios, replico: es de esencia de lo infinito no poder ser recorrido de extremo a extremo, como se puede recorrer lo finito, se-

[a] *Sent.* 1 d.39 q.1 a.3; *De verit* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Cont. Gent.* 1,69; *Quodl.* 3 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.133.

[38] C.4 n.8 (BK 207a7): S.TH., lect.11 n.3.

[39] C.18: ML 41,368.

gún dice el Filósofo. Pero ni lo finito ni lo infinito pueden recorrer lo infinito, como en el mismo lugar se demuestra. Luego tampoco podrán alcanzar su límite, y, por consiguiente, aunque la ciencia de Dios sea infinita, no puede abarcar lo infinito.

3. La ciencia de Dios es medida de lo que sabe. Pero ser medido se opone a la razón de infinito. Luego Dios no puede saber infinitas cosas.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Aunque infinitos números no se pueden cifrar en uno solo, no por eso escapan a la comprensión de aquel cuya ciencia no tiene número.*

RESPUESTA. Si, como hemos dicho, Dios conoce no sólo lo que de hecho existe, sino cuanto El o las criaturas pueden hacer, y consta que el número de estas cosas es infinito, es necesario decir que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la ciencia de visión, que solamente se refiere a lo que es, ha sido o será, no abarca infinitas cosas, como algunos opinan, puesto que nosotros no admitimos que el mundo haya existido siempre, ni que la generación y el movimiento sean eternos, condición indispensable para que los individuos se multipliquen hasta lo infinito, sin embargo, pensándolo mejor, es preciso decir que también por la ciencia de visión conoce Dios infinitas cosas, pues conoce los pensamientos y afectos de los corazones, que se multiplicarán hasta lo infinito, debido a que la existencia de las criaturas racionales no tendrá fin.

La razón de esto es porque el hecho de conocer se extiende tanto como la forma que sea principio del conocimiento. Pues bien, la especie sensible que informa los sentidos representa al individuo, y, por tanto, no se puede conocer por ella más que un solo individuo. En cambio, la especie inteligible de nuestro entendimiento representa las cosas en

dicitur in III *Physic.*[40] Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI *Physic.*[41] Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita.

3. Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est, quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII *De civ. Dei* (l.c. nt.38): *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiae non est numerus.*

Respondeo dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia vel sua vel creaturae, ut ostensum est (a.9); haec autem constat esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam[42] dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui: unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem in-

[40] C.4 n.11 (BK 204a3): S.TH., lect.7 n.9.
[41] C.7 n.7 (BK 238b17): S.TH., lect.9 n.5-10.
[42] Avicenna et Algazel.—Cf. q.7 a.4; q.46 a.2 ad 8

telligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis: unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est (a.11). Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum quod *infiniti ratio congruit quantitati,* secundum Philosophum in I *Physic.*[43] De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum: quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem; cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra (a.7) dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum quod transitio importat quandam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio: quia id comprehendi dicitur, cuius nihil

cuanto a su naturaleza específica, que es participable por infinitos individuos, y por esto en la especie de hombre, nuestro entendimiento conoce en cierta manera infinitos hombres, aunque no en cuanto a lo que los distingue, sino en cuanto todos convienen en la misma naturaleza específica, ya que nuestra especie inteligible no representa los principios individuales, sino los específicos. Ahora bien, la ciencia de Dios, por la que el divino entendimiento conoce, es semejanza o representación suficiente de lo que existe y de lo que puede existir, y lo es, según tenemos dicho, no sólo de los principios comunes, sino de los propios de cada ser; de donde se sigue que la ciencia de Dios se extiende a infinitas cosas, incluso en cuanto se distinguen unas de otras.

SOLUCIONES. 1. Según el Filósofo, *la razón de infinito conviene a la cantidad.* Pues, como de esencia de la cantidad es la distribución de sus partes con cierto orden, síguese que conocer un infinito de modo infinito será ir conociendo una parte después de otra, y por este procedimiento en modo alguno se llegaría a conocer lo infinito; pues cualquiera que sea el número de partes que se hayan conocido, siempre quedarían otras sin conocer. Pero Dios no conoce lo infinito, o infinitas cosas, como si las fuese repasando una por una, pues ya hemos explicado cómo conoce las cosas a la vez y no en desfile sucesivo. Por tanto, no se ve dificultad en que conozca infinitas cosas.

2. El concepto de recorrer o atravesar incluye sucesión de partes, y en este sentido ni lo finito ni lo infinito pueden recorrer lo infinito. En cambio, el de comprensión no incluye más que una adaptación, ya que una cosa está comprendida cuando nada de ella hay fuera de lo que la comprende, por lo cual no

[43] C.2 n.10 (BK 185a3): S.TH., lect.3 n.2.

se opone al concepto de infinito el estar comprendido en lo infinito. Por consiguiente, se puede decir que lo infinito es finito para la ciencia divina, pero en cuanto comprendido, y no como recorrido de parte a parte.

est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae Dei, tanquam comprehensum: non tamen tanquam pertransibile.

3. La ciencia de Dios es medida de las cosas, no porque sea medida cuantitativa, de la que carece lo infinito, sino porque mide la esencia y la verdad de las cosas, ya que en tanto contiene un ser la verdad de su propia naturaleza, en cuanto imita la ciencia de Dios, a la manera como es verdadero un artefacto en la medida en que imita la idea del artífice. Pero aun en el caso que hubiese alguna multitud actual infinita, por ejemplo, que hubiese infinitos hombres, o alguna cantidad continua infinita, cual sucedería si la masa del aire fuese infinita, como opinaron algunos de los antiguos, a pesar de todo tendrían esas cosas un ser determinado y finito, porque su ser estaría limitado a ciertas y determinadas naturalezas, y, por tanto, serían mensurables por la ciencia de Dios.

Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui[44] dixerunt: tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULO 13

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium [a]

Si Dios conoce los futuros contingentes

DIFICULTADES. Parece que Dios no tiene ciencia de los futuros contingentes.

1. De una causa necesaria proceden efectos necesarios. Pues, según hemos dicho, la ciencia de Dios es causa de lo que conoce, y puesto que es necesaria, también lo que conoce es necesario. Luego Dios no tiene conocimiento de lo contingente.

2. Cuando en una proposición condicional es necesario en absoluto el antecedente, también lo es el consecuente,

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium.

1. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra (a.8) dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est

a Infra q.86 a.4; *Sent.* 1 d.38 a.5; *De verit.* q.2 a.12; *Cont. Gent.* 1,67; op.3, *De ratione fidei* c.10; *Quodl.* 11 q.3; *De malo* q.16 a.7; *Periherm.* 1 lect.14; *Compend. Theol.* c.133.

44 Anaximenes et Diogenes.—Cf. ARISTOTELEM, *Physic.* 3 c.4 (BK 203a18); *Metaphys.* 1 c.3 n.7 (BK 984a5).

necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem: ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I *Poster.*[45] probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera, *si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit*[46]: quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Praeterea, omne scitum a Deo necesse est esse: quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Sed contra est quod dicitur in Ps 32,15: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum,* scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Respondeo dicendum quod, cum supra (a.9) ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens: neque ut ad utrum-

pues entre antecedente y consecuente hay la misma relación que entre los principios y las conclusiones, y de principios necesarios no se siguen sino conclusiones necesarias, como dice el Filósofo. Pues esta proposición condicional: *si Dios ha sabido que tal cosa habrá de ser, será,* es verdadera, porque Dios sólo conoce la verdad. El antecedente de esta condicional es absolutamente necesario, tanto por ser eterno cuanto porque se enuncia como pasado. Luego también es absolutamente necesario el consecuente, y, por tanto, todo lo que Dios sabe es necesario. Luego Dios no tiene ciencia de lo contingente.

3. Es necesario que exista todo lo que Dios conoce, porque también es necesario que exista todo lo que conocemos nosotros y la ciencia de Dios es más verdadera que la nuestra. Pero como ningún futuro contingente existe necesariamente, síguese que Dios no conoce futuro alguno contingente.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *El formó uno a uno sus corazones y entiende todas sus obras,* esto es, las de los hombres. Pero las obras de los hombres son contingentes, ya que dependen del libre albedrío. Luego Dios conoce los futuros contingentes.

RESPUESTA. Hemos demostrado que Dios conoce todas las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las criaturas, algunas de las cuales son para nosotros futuros contingentes, y, por tanto, Dios conoce los futuros contingentes.

Para explicar esto adviértase que un efecto contingente se puede considerar de dos maneras. Una, en sí mismo, en cuanto existe ya de hecho; pero así no tiene ya carácter de futuro, sino de presente, ni es algo que pueda ser o no ser, sino algo que tiene ser, y por tenerlo,

45 C.6 n.8 (BK 75a4): S.TH., lect.13 n.10.

46 Cf. *De verit.* q.2 a.12; *Cont. Gent.* 1,47.48.64; AUGUST., *De lib. arb.* 3 c.4: ML 32,1276; *De civ. Dei* 5 c.9: ML 41,148; l.11 c.2: ML 41,334; ANSELMUM, *De concord. lib. arb.* q.1 c.2: ML 158,509; BOETHIUM, *De consol.* l.5 pr.3,6: ML 63,840.860.

puede ser objeto de un conocimiento tan infalible como, por ejemplo, el que me proporciona mi vista cuando veo a Sócrates sentado. Otra cosa es considerar el efecto contingente en su causa, pues así se le considera en cuanto futuro y en cuanto contingente no determinado, y en esta forma no puede ser objeto de ningún género de conocimiento cierto; y por esto, el que solamente en su causa conozca un efecto contingente sólo alcanza un conocimiento conjetural. Pues Dios conoce todos los contingentes, no sólo como están en sus causas, sino como cada uno de ellos es en sí mismo.

libet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.

Mas, a pesar de que los efectos contingentes se realizan al correr sucesivo del tiempo, no por eso conoce Dios de modo sucesivo el ser que tienen en sí mismos, como nos sucede a nosotros, sino que los conoce todos a la vez, porque su conocimiento, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad, que, por existir toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. Por consiguiente, cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, como quieren algunos, sino también porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante El [25].

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse: aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra (q.10 a.2 ad 4) dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt [47]: sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

Por todo esto se echa de ver que los efectos contingentes son infaliblemente conocidos por Dios como cosas que tiene ante su mirada, a pesar de que, comparados con sus causas, son futuros contingentes.

Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

SOLUCIONES. 1. Aun cuando la causa primera sea necesaria, puede el efecto ser contingente debido a que sea contingente la causa próxima, lo mismo que es contingente la germinación de las plantas debido a alguna causa próxima contingente, no obstante que la causa primera, el sol, sea necesaria. Pues de este modo, lo que Dios conoce es contingente por la intervención de las causas próximas, aunque la ciencia de Dios, causa primera, sea necesaria [26].

Ad primum ergo dicendum quod licet causa suprema sit necessaria; tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.

[47] Cf. nt.36.

2. Hay quienes dicen que el antecedente condicional *si Dios supo que habría de tener lugar tal contingente,* no es necesario, sino contingente, porque, aunque se enuncia en pasado, dice relación a lo futuro.—Pero esto no le priva de su necesidad, pues lo que tuvo relación con lo futuro, necesariamente la ha tenido, aunque el futuro no se haya realizado.

Ad secundum dicendum quod quidam [48] dicunt quod hoc antecedens, *Deus scivit hoc contingens futurum,* non est necessarium, sed contingens: quia, licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. — Sed hoc non tollit ei necessitatem: quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque.

Otros dicen que es contingente porque está compuesta de necesario y contingente, como lo es también esta otra: *Sócrates es un hombre blanco.*—Pero tampoco esto satisface, porque al decir: *si Dios supo que habría de tener lugar este contingente,* lo de contingente se pone aquí como materia del verbo y no como parte principal de la proposición, por lo cual su contingencia o necesidad en nada influye para que la proposición sea contingente o necesaria, falsa o verdadera, pues tan verdadera puede ser que yo haya dicho que tal hombre es un asno, como que haya dicho que Sócrates corre o que Dios existe, y lo mismo que con la verdad sucede con la contingencia.

Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, *Socratem esse hominem album.*—Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, *Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens* non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis: unde contingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse: et eadem ratio est de necessario et contingenti.

Por tanto, se ha de decir que el antecedente es necesario en absoluto. Pero, añaden algunos, de aquí no se sigue que el consecuente sea absolutamente necesario, porque este antecedente es causa remota de un consiguiente que por su causa próxima es contingente.—Mas esto nada explica, pues una proposición condicional cuyo antecedente es causa remota necesaria y el consiguiente un efecto contingente, es falsa, como lo es esta otra: *si sale el sol, germinará la hierba.*

Unde dicendum est quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam [49] dicunt, quod consequens sit necessarium absolute: quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. — Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens: ut puta si dicerem, *si sol movetur, herba germinabit.*

[48] BONAVENT., *In Sent.* 1 d.38 a.2 q.2; ALBERT. MAGN., ibid., a.4.
[49] Cf. PETR. LOMBARDUM, *Sent.* 1 d.38 a.5.

Así, pues, buscando otra explicación, debemos decir que cuando en un antecedente hay algo que pertenece a los actos del alma, se ha de tomar el consiguiente no como es en sí mismo, sino como está en el alma, pues uno es el ser que tienen las cosas en sí mismas y otro el que tienen en el alma. Así como, por ejemplo, al decir: *si el alma entiende alguna cosa, ésta es inmaterial,* se entiende que es inmaterial según está en el entendimiento, pero no según es en sí misma, así también cuando se dice: *si Dios supo alguna cosa, sucederá,* se ha de entender el consiguiente en cuanto entendido por la ciencia divina, o sea en cuanto realmente presente a ella, y de este modo es tan necesario como el antecedente, pues *todo lo que existe, mientras existe, es necesario que exista,* como dice el Filósofo.

3. Las cosas que se realizan en el tiempo las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo; y de aquí que los futuros contingentes, que nosotros no conocemos más que como contingentes, no pueden ser para nosotros cosa cierta: sólo lo son para Dios, cuyo entender está en la eternidad, por encima del tiempo; algo parecido al que va por un camino, que no ve a los que caminan detrás de él, y, en cambio, el que desde una altura viese todo el camino vería a todos los transeúntes a la vez. Por tanto, las cosas que nosotros conocemos son necesarias incluso en sí mismas, pues lo que en sí mismo es contingente futuro no lo podemos conocer, y, en cambio, lo que Dios conoce es necesario, como hemos visto, según el modo de ser que tiene en la ciencia divina, aunque no lo sea en absoluto y según está en sus propias causas.—Por esto se suele distinguir la proposición *todo lo sabido por Dios es necesario que exista,* ya que puede ser una proposición de las que los lógicos llaman *de re* o de las que llaman *de dicto.* Si se toma como proposición *de re,* tiene sentido dividido y es falsa, pues, analizada, quiere decir: *todas las cosas que* *Dios conoce son cosas necesarias.* En cambio, si se toma como proposición *de dicto,* tiene sentido compuesto, es verdadera y quiere decir: *esta proposición: lo que Dios sabe existe, es una proposición necesaria.*

Pero hay quienes discuten esta distinción diciendo que únicamente es aplicable cuando se trata de formas separables de un sujeto, como, por ejemplo, en esta proposición: *lo blanco puede ser negro,* que como proposición *de dicto* es falsa y, en cambio, como proposición *de re* es verdadera, pues una cosa que es blanca puede tornarse negra; mas que lo *blanco sea negro* nunca puede ser verdad. Pero, dicen, no tiene aplicación cuando se trata de formas inseparables del sujeto; por ejemplo, la proposición *un cuervo negro puede ser blanco,* que es falsa en ambos sentidos. Pues bien, añaden, el hecho de ser sabida por Dios una cosa es inseparable de la cosa misma, porque lo sabido por Dios no puede ser no sabido.—Este razonamiento tendría validez si *ser sabido* expresase alguna cualidad o disposición inherente al sujeto; pero como únicamente se refiere al acto del que conoce, resulta que a la cosa conocida, aunque sea conocida de siempre, se le puede atribuir algo que no se le atribuye en cuanto conocida, como a una piedra en sí misma se le atribuye la materialidad, cosa que no la atribuimos en cuanto es inteligible.

Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima: aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, *si anima intelligit aliquid, illud est immateriale,* intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam, *si Deus scivit aliquid, illud erit,* consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens: *quia omne quod est, dum est, necesse est esse,* ut dicitur in I *Periherm.* [50]

Ad tertium dicendum quod ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia inquantum talia sunt, certa esse non possunt: sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est: quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est (ad 1): non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. — Unde et haec propositio, *omne scitum a Deo necessarium est esse,* consuevit distingui. Quia potest esse *de re,* vel *de dicto.* Si intelligatur de re, est divisa et falsa: et est sensus, *omnis res quam Deus scit, est necessaria.* Vel potest intelligi de dicto: et sic est composita et vera; et est sensus, *hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium.*

Sed obstant quidam [51], dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subiecto; ut si dicam, *album possibile est esse nigrum.* Quae quidem de dicto est falsa, et de re est vera: res enim quae est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, *album esse nigrum,* nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subiecto, non habet locum praedicta distinctio; ut si dicam, *corvum nigrum possibile est esse album:* quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re: quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. — Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico *scitum,* importaret aliquam dispositionem subiecto inhaerentem. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi: sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

[50] C.9 n.11 (BK 19a23): S.TH., lect.15.

ARTICULO 14

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia [a]

Si Dios conoce las proposiciones enunciables

DIFICULTADES. Parece que Dios no conoce las proposiciones enunciables.

1. Porque conocerlas es lo propio de nuestro entendimiento, debido a que conoce por vía de composición y división. Pero como en el entendimiento divino no hay composición alguna, síguese que Dios no las conoce.

Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia.

1. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

[a] *Sent.* 1 d.38 a.3; d.41 a.5; *De verit.* q.2 a.7; *Cont. Gent.* 1,58.59.

[51] Cf. DIV. THOM., *In Sent.* 1 d.38 q.1 arg.5; *De verit.* q.2 a.12 arg.4.

2. Todo conocimiento se realiza por alguna semejanza o representación. Pero en Dios no hay semejanza alguna de las proposiciones enunciables, puesto que es absolutamente simple. Por tanto, no las conoce.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *El Señor sabe los pensamientos de los hombres.* Pues las proposiciones enunciables están contenidas en los pensamientos de los hombres. Luego Dios conoce las proposiciones enunciables.

Sed contra est quod dicitur in Ps 93,11: *Dominus scit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

RESPUESTA. Puesto que nuestro entendimiento puede formar proposiciones enunciables, y Dios, según hemos visto, sabe todo lo que está en su poder y en el de la criatura, por necesidad tiene que conocer todas las proposiciones enunciables que se puedan formar. Sin embargo, por lo mismo que conoce las cosas materiales de modo inmaterial y las compuestas de modo simple, así conoce también los enunciables, no a la manera de proposiciones enunciables, quiero decir que en su entendimiento no existe la labor de composición y división que requieren las proposiciones, sino que, al conocer la esencia de cada ser, ve por simple inteligencia cuanto hay en él, lo mismo que si nosotros, por el hecho de conocer lo que es el hombre, supiésemos todo lo que se puede decir de él. La razón de que no suceda esto en nuestro entendimiento, que conoce discurriendo de unas cosas en otras, es porque la especie inteligible representa una cosa en tal forma, que excluye la representación de otras; y de aquí que al conocer la esencia del hombre no conozcamos en el acto las otras cosas que hay en él, sino por partes y sucesivamente; por lo cual necesitamos después reducir a unidad lo que fragmentariamente hemos sabido, formando en el empleo de la composición y de la división las proposiciones enunciables. En cambio, la especie del entendimiento divino, o sea su esencia, es suficiente para representar todas las cosas, y por ello, al conocer Dios su esencia, conoce las esencias de todos los seres y cuanto puede sobrevenirles.

Respondeo dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra (a.9) dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt.

SOLUCIONES. 1. Sería válido el argumento si Dios conociese las proposiciones enunciables a modo de enunciables.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

2. La composición de lo enunciable significa algún modo de ser de las cosas, y el ser de Dios, que es su esencia, representa todo lo que se puede significar por medio de las proposiciones enunciables.

Ad secundum dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei: et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur.

ARTICULO 15

Utrum scientia Dei sit variabilis [a]

Si la ciencia de Dios es variable

DIFICULTADES. Parece que la ciencia de Dios es variable.

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit variabilis.

1. La ciencia es relativa a su objeto. Pero lo que incluye relación a las criaturas se dice de Dios en el tiempo, y varía a medida que cambian las criaturas. Luego la ciencia de Dios cambia al paso que cambian las criaturas.

1. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quae important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Cuanto Dios puede hacer lo puede saber. Pero puede hacer más cosas de las que hace. Luego puede saber más de lo que sabe. Por consiguiente, la ciencia divina puede sufrir aumento y disminución.

2. Praeterea, quidquid potest Deus facere potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Dios supo que Cristo había de nacer, y ahora ya no lo sabe, porque Cristo no nacerá. Luego Dios no sabe todo lo que supo, y, por consiguiente, parece que su ciencia es variable.

3. Praeterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum: quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

POR OTRA PARTE, en la Epístola de Santiago se dice que en Dios *no hay mudanza ni sombra de alteración.*

Sed contra est quod dicitur Iac 1,17, quod apud Deum *non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

RESPUESTA. Puesto que, como ya sabemos, la ciencia de Dios es su substancia, y la substancia divina, según también hemos dicho, es del todo inmutable, también es del todo inmutable la ciencia de Dios.

Respondeo dicendum quod, cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis (a.4) patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra (q.9 a.1) ostensum est, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.

[a] *Sent.* 1 d.38 a.2; d.39 q.1 a.1.2; d.41 a.5; *De verit.* q.2 a.5 ad 11; a.13.

SOLUCIONES. 1. Ser *Señor, Creador,* etcétera, dice relación a las criaturas tal como ellas son en sí mismas. En cambio, la ciencia divina dice relación a las criaturas como están en Dios, ya que las cosas se conocen según el modo de ser que tienen en el que las conoce. Pues bien, las criaturas tienen en Dios un modo de ser invariable, aunque el que tienen en sí mismas sea variable.—También se puede decir que las denominaciones de *Señor, Creador,* etc., enuncian relaciones fundadas en actos que, a nuestro entender, terminan en las criaturas tal cual son en sí mismas, y por eso varía su atribución a Dios conforme van variando las criaturas, y, en cambio, la ciencia, el amor, etc., incluyen relaciones fundadas en actos que permanecen en Dios, y por esto se le atribuyen invariablemente.

2. Indudablemente, Dios conoce las cosas que puede hacer y no hacer; pero de que pueda hacer más cosas de las que hace no se sigue que pueda saber más de lo que sabe, a menos que esto se refiera a la ciencia de visión, por la que conoce lo que en cualquier tiempo existe; como tampoco del hecho de saber que puede haber cosas que no hay, o dejar de existir las que existen, se sigue que su ciencia sea variable, sino sólo que conoce la variabilidad de las cosas. Sin embargo, si hubiera algo que Dios ignorase antes y supiera después, su ciencia sería variable. Pero no se puede dar este caso, porque cuanto existe y puede existir en el tiempo lo conoce Dios en su eternidad, y, por consiguiente, con sólo suponer que en cualquier momento del tiempo puede existir una cosa, se da por averiguado que la conoce Dios desde la eternidad. Por tanto, no se ha de conceder que Dios pueda saber más de lo que sabe, porque esta proposición supone que primero ignoró y después supo.

Ad primum ergo dicendum quod *Dominus* et *Creator,* et huiusmodi, important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo: quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. — Vel aliter dicendum est, quod *Dominus* et *Creator,* et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt: et ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur, secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse: et ideo invariabiliter praedicantur de Deo.

Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis: sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset eius scientia variabilis. Sed hoc esse non potest: quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat: quia haec propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.

Ad tertium dicendum quod antiqui Nominales[52] dixerunt idem esse enuntiabile, *Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum:* quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat: quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum.—Sed haec opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera: quod est contra Philosophum, qui dicit[53] quod haec oratio, *Socrates sedet,* vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente.—Et ideo concedendum est quod haec non est vera, *quidquid Deus scivit,* scit si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem et falsitatem, puta si, mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus: vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

3. Los antiguos nominalistas dijeron que las proposiciones *Cristo nació, Cristo nace, Cristo nacerá,* son idénticas, porque todas significan la misma cosa, el nacimiento de Cristo, de donde deducían que Dios sabe todo lo que ha sabido, pues ahora sabe que Cristo ha nacido, y esto es lo mismo que saber que nacerá.—Pero esta opinión es falsa, porque las diversas partes de la oración engendran diversas proposiciones, y también porque se sigue que la proposición que una vez ha sido verdadera, lo será para siempre, cosa opuesta al parecer del Filósofo, el cual dice que la proposición *Sócrates está sentado* es verdadera mientras esté sentado; pero cuando se levanta, es falsa.—Por tanto, se ha de decir que la proposición *Dios sabe todo lo que ha sabido,* si se refiere a los enunciables, no es verdadera. Sin embargo, de aquí no se sigue que sea variable la ciencia divina, pues lo mismo que, sin necesidad de que varíe su ciencia, sabe Dios que una cosa existe en un tiempo y no en otro, así sabe también que una proposición es verdadera en un tiempo y en otro es falsa, sin que en su ciencia ocurra cambio alguno. Habría, sin embargo, cambio en la ciencia divina si Dios conociese las proposiciones enunciables como tales enunciables, o sea, componiendo y dividiendo, como las conoce nuestro entendimiento, que precisamente por esto varía, pasando unas veces de la verdad a la falsedad, como sucede cuando, cambiado el objeto, seguimos pensando lo mismo de él, y otras, variando de parecer, por ejemplo, creyendo primero que alguien estaba sentado y después que no lo estaba. Pero ninguna de estas variaciones puede haber en Dios.

[52] Cf. ABELARDUM, *Intr. ad Theol.* 1.3 c.5: ML 178,1102; PETR. LOMBARDUM, *Sent.* 1 d.41 c.3.

[53] *Categ.* c.3 n.22 (BK 4a23).

ARTICULO 16

Utrum de rebus habeat scientiam speculativam [a]

Si la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa

DIFICULTADES. Parece que no es especulativa la ciencia que Dios tiene de las cosas.

1. Porque, según hemos dicho, la ciencia de Dios es causa de las cosas. Pero la ciencia especulativa no es causa de su objeto. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.
2. La ciencia especulativa se obtiene por vía de abstracción, cosa que no compete a Dios. Luego su ciencia no es especulativa.

POR OTRA PARTE, a Dios se ha de atribuir todo lo que sea más noble y elevado. Pero la ciencia especulativa es más noble que la práctica, según dice el Filósofo. Luego Dios tiene ciencia especulativa de las cosas.

RESPUESTA. Hay ciencias que son exclusivamente especulativas, otras exclusivamente prácticas, y algunas son en parte especulativas y en parte prácticas. Para más precisar esto, adviértase que de tres maneras se puede llamar especulativa una ciencia. Primero, por parte de las cosas que estudia, cuando el que las estudia no las puede hacer ni modificar, y por esto es especulativa la ciencia que el hombre tiene de las cosas naturales y divinas. Segundo, por el modo de saberlas, como ocurre, por ejemplo, cuando un arquitecto estudia una casa definiendo, dividiendo y considerando en general lo que debe y lo que no debe tener, ya que esto es conocer una cosa factible, pero no en cuanto factible, sino de modo especulativo, ya que, en realidad, hacer una cosa es aplicar la materia o la forma y no resolver el compuesto en sus principios formales universales. Tercero, por razón del fin, pues *el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin,* como dice el Filósofo. En efecto, el fin del entendimiento práctico es la operación, y el del especulativo es la contemplación de la verdad; y por esto, cuando un arquitecto, por ejemplo, piensa cómo se puede construir un edificio, pero no con objeto de construirlo, sino simplemente para saber cómo se construye, tiene, con respecto al fin, un conocimiento especulativo, aunque se trata de una cosa factible.—Por consiguiente, la ciencia que es especulativa por parte de las cosas que conoce es exclusivamente especulativa. La especulativa por el modo de conocer o por el fin que se propone, en parte es especulativa y en parte práctica, y aquella cuyo fin es la operación es simplemente práctica.

Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam.

1. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra (a.8) ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.
2. Praeterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus: quod divinae scientiae non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.* [54] Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi: ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem: nam *intellectus practicus differt fine a speculativo,* sicut dicitur in III *De anima* [55]. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili.—Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum: ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum: quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea: sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum: quorundam quidem actu, scilicet

[a] *De verit* q.3 a.3.

[54] I c.1 n.21 (BK 982a1): S.TH., lect.1 n.35; cf. V c.1 n.7 (BK 1026a21): S.TH., lect.1 n.1168.

Pues, según esto, se ha de decir que, respecto a sí mismo, Dios no tiene más que ciencia especulativa, ya que El no es cosa que se pueda hacer. Respecto de todo lo demás, tiene ciencia especulativa y práctica: especulativa en cuanto al modo, porque todos los conocimientos especulativos que nosotros podemos adquirir de las cosas por medio de definiciones y análisis los tiene El de un modo mucho más perfecto. De las cosas que puede hacer y no hace no tiene ciencia práctica, en cuanto se llama práctica una ciencia por razón del fin, pues en este sentido sólo tiene ciencia práctica de las cosas que hace en el tiempo. Por lo que se refiere al mal, aunque no es cosa que El pueda hacer, entra, sin embargo, lo mismo que el bien, en la esfera de su conocimiento práctico, en cuanto lo permite, o lo impide, o lo subordina, a la manera como la enfermedad entra en la ciencia del médico por razón de que la cura con su arte.

SOLUCIONES. 1. La ciencia de Dios es causa, pero no de sí mismo, sino de las otras cosas; de unas, esto es, de las que existen en cualquier tiempo, causa

[55] C.10 n.2 (BK 433a14): S.TH., lect.15 n.820.

real; de otras, es decir, de las que puede hacer y jamás hará, causa virtual.

eorum quae secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt.

2. No es esencial en la ciencia especulativa el que se tome de las cosas que se conocen; esto es simplemente un carácter accidental que tiene cuando es humana.

Ad secundum dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiae speculativae, sed per accidens, inquantum est humana.

Respecto al argumento que se contrapuso a las dificultades, hay que observar que no se tiene conocimiento perfecto de las cosas factibles si no se conocen en cuanto realizables; y, por tanto, como la ciencia divina es absolutamente perfecta, es necesario que Dios conozca las cosas que se pueden hacer en cuanto tales, y no sólo como objeto de especulación. Y no por esto sufre menoscabo la dignidad de su ciencia especulativa, porque Dios ve las cosas distintas de El en sí mismo, y a sí mismo se conoce con ciencia especulativa, por lo cual en la ciencia especulativa que tiene de sí mismo cabe el conocimiento especulativo y práctico que tiene de todas las demás cosas.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, inquantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae: quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

CUESTION 15

(In tres articulos divisa)

De ideis

De las ideas

Estudiado lo referente a la ciencia divina, es preciso tratar ahora de las ideas, y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: si existen las ideas.

Segunda: si hay muchas o una sola.

Tercera: si Dios tiene ideas de todo lo que conoce.

Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis (cf. q.14 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: an sint ideae.

Secundo: utrum sint plures vel una tantum.

Tertio: utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo.

ARTICULO 1

Utrum ideae sint [a]

Si existen las ideas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ideae non sint.

1. Dicit enim Dionysius, 7 cap. *De div. nom.* [1], quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt.

2. Praeterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra (q.14 a.5) dictum est. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Praeterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

DIFICULTADES. Parece que las ideas no existen.

1. Porque dice Dionisio que Dios no conoce las cosas por ideas. Pues las ideas no tienen más objeto que el de conocer por ellas las cosas. Luego no existen.

2. Según hemos dicho, Dios conoce todas las cosas en sí mismo. Pero como a sí mismo no se conoce por medio de ideas, tampoco conoce por ellas lo demás.

3. La idea se considera como principio de conocimiento y de operación. Pero como la esencia divina es principio suficiente para conocer y hacer todas las cosas, síguese que no hay necesidad de ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.* [2]: *Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Tan grande es el poder de las ideas, que, sin entenderlas, nadie puede ser sabio.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. *Idea* enim graece, latine *forma* dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.

Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter

RESPUESTA. Es necesario que haya ideas en la mente divina. *Idea,* palabra griega, significa lo mismo que la latina *forma,* y de aquí que por idea entendamos la forma de una cosa existente fuera de ella. La forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplo o modelo de aquello de que es forma, o ser principio de su conocimiento, y así es como la forma de lo cognoscible está en el que conoce. Pues por ambos conceptos son necesarias las ideas.

La razón es porque, si se exceptúa lo producido por casualidad, el fin que se persigue en la producción de todos los seres es su forma. Pero el agente no obraría con vistas a la forma si en sí

[a] Infra q.44 a.3; *Sent.* 1 d.36 q.2 a.1; *De verit.* q.3 a.1; *Metaphys.* 1 lect.15.

[1] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.3.

[2] Q.46: ML 40,29.

mismo no tuviese su semejanza, cosa que puede ocurrir de dos maneras. Hay agentes en quienes la forma de lo que han de hacer preexiste en su ser natural, cual sucede en los que obran por naturaleza, como en el hombre cuando engendra a otro hombre, o en el fuego cuando enciende fuego. Pero en otros está por su ser inteligible, y así está en los que obran por el entendimiento, y de este modo preexiste la semejanza de un edificio en la mente del arquitecto, y a esto puede llamarse idea del edificio, porque el arquitecto se propone hacerlo semejante a la forma que concibió en su entendimiento.

Por consiguiente, como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que, como adelante veremos, obra por entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea.

SOLUCIONES. 1. Dios no conoce las cosas por ideas existentes fuera de El, y éste es el motivo por que Aristóteles combate la teoría de las ideas de Platón, el cual admitió ideas subsistentes por sí y no en un entendimiento.

2. Si bien Dios se conoce a sí mismo y a los otros seres por su esencia, sin embargo, la esencia divina, que es principio operativo de lo demás, no lo es de sí mismo, y, por consiguiente, tiene razón de idea si se la compara con las cosas, pero no comparada con el mismo Dios.

3. Dios por su esencia es semejanza de todas las cosas, y, por tanto, la idea en Dios no es más que la esencia divina.

formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum: sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit.

Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra (q.47 a.1) patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

Ad primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat[3] opinionem Platonis de ideis secundum quod ponebat[4] eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum quod, licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius: et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

[3] *Metaphys.* 1 c.9 n.8 (BK 991a1): S.TH., lect.15 n.231-34.
[4] *Phaedonis* c.48; cf. *Parmenides* c.6.

ARTICULO 2

Utrum sint plures ideae [a]

Si hay muchas ideas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae.

1. Idea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Praeterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiae. Ergo nec plures ideae.

3. Si dicatur quod ideae multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra: Pluralitas idearum est ab aeterno. Si ergo ideae sunt plures, creaturae autem sunt temporales, ergo temporale erit causa aeterni.

4. Praeterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturae non sint ab aeterno, pluralitas idearum non erit ab aeterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas Personarum: quod est contra Damascenum, dicentem[5] quod in divinis omnia unum sunt, praeter *ingenerationem, generationem et processionem.* Sic igitur non sunt plures ideae.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.*[6]: *Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur.*

DIFICULTADES. Parece que no hay muchas ideas.

1. Porque la idea en Dios es su esencia, y puesto que no hay más que una sola esencia divina, no debe haber más que una sola idea.

2. Si la idea es principio de conocimiento y operación, también lo son el arte y la sabiduría. Pero en Dios no hay muchas artes ni sabidurías. Luego tampoco habrá muchas ideas.

3. Si se contesta que las ideas se multiplican por sus relaciones con las diversas criaturas, replico: La pluralidad de las ideas es eterna. Si, pues, hay muchas ideas, y las criaturas son temporales, se sigue que lo temporal es causa de lo eterno.

4. O bien estas relaciones no son reales más que en las criaturas o lo son también en Dios. Si lo primero, como las criaturas no son eternas, tampoco lo será la pluralidad de ideas en Dios, supuesto que tales relaciones sean lo único que las multiplica. Si también son reales en Dios, síguese que en Dios hay una pluralidad distinta de la pluralidad de Personas, cosa opuesta al Damasceno, cuando dice que en Dios es todo uno, menos la *ingeneración,* la *generación* y la *procesión.* Por consiguiente, no hay muchas ideas.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Las ideas son ciertas formas especiales o razones de las cosas, estables e inmutables, porque no han sido formadas, y por ello son eternas y permanecen siempre en el mismo ser, que están contenidas en la inteligencia divina. Pero, no obstante que no nacen ni mueren, sin embargo, con arreglo a ellas*

[a] Infra q.44 a.3; q.47 a.1 ad 2; *Sent.* 1 d.36 q.2 a.2; 3 d.14 a.2 q.a2; *De verit.* q.3 a.2; *Cont. Gent.* 1,54; *De pot.* q.3 a.16 ad 12.13; *Quodl.* 4 q.1.
[5] *De fide orth.* l.1 c.10: MG 94,837.
[6] Q.46: ML 40,30.

se dice que está formado todo lo que puede nacer y morir y todo lo que nunca muere.

RESPUESTA. Es necesario que haya muchas ideas en Dios. Para explicarlo, tómese en cuenta que en la producción de todo efecto lo que propiamente intenta el agente principal es lo que constituye el fin último, y por esto el objeto propio de la labor de un general es la buena organización del ejército. Ahora bien, lo mejor de cuanto existe es el orden del universo, como dice el Filósofo. Por tanto, el orden del universo es algo buscado o intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes, como han dicho los que opinan que Dios solamente hizo la primera criatura, y ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta que fue producida tanta multitud de cosas como vemos, ya que, con arreglo a este parecer, Dios no tendría idea más que de lo primero que creó. Pues si Dios creó y se propuso directamente el orden del universo, es necesario que tenga idea de él. Pero no es posible tener idea de un todo si no se tiene concepto propio de cada uno de los elementos que lo integran, y así un arquitecto no puede tener idea de un edificio si no la tiene de cada una de sus partes; y, por consiguiente, es necesario que en la mente divina existan las ideas o razones propias de todas las cosas, y por esto dice San Agustín que *cada cosa fue creada por Dios según su propia razón.*

Cómo se compagina esto con la simplicidad divina, es cosa fácil de entender si se considera que la idea del efecto está en el agente como lo que se conoce, y no como la especie por la que se conoce, que esto lo es la forma que pone

Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII *Metaphys.*[7] Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam[8] dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur: sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.*[9], quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt.* Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae.

Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligi-

7 XI c.10 n.1 (Bk 1075a13): S.Th., lect.12 n.2627-31.

8 AVICENNA, *Metaphys.* tr.9 c.4.

9 Q.46 1.c.

tur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso.

Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.

Ad primum ergo dicendum quod idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sic-

al entendimiento en acto, y así, la forma del edificio es en la mente del arquitecto algo que él conoce y a cuya semejanza construye el edificio material. Pues bien, a la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas; lo que se opondría es que lo informasen muchas especies, y, por consiguiente, en la mente divina hay muchas ideas con carácter de objetos conocidos.

Puede esto entenderse de la siguiente manera: Dios conoce su esencia con absoluta perfección, y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. Pero la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. Por consiguiente, Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura. Pues lo que sucede con una sucede con todas, y así se comprende que Dios entiende muchas razones propias de muchas cosas, que son otras tantas ideas.

SOLUCIONES. 1. La idea no designa la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de esta cosa o de la otra, y, por tanto, decir que en Dios hay muchas ideas equivale a decir que hay muchas razones entendidas en su única esencia.

2. El arte y la sabiduría designan en Dios aquello por lo que entiende, y, en cambio, la idea designa lo que entiende. Pues bien, Dios con un solo acto conoce muchas cosas, y no sólo las conoce como son en sí mismas, sino también en cuanto entendidas, ya que en esto consiste el entender muchas razones de las cosas; y por esto, cuando

un arquitecto conoce la forma de una casa construida, decimos que entiende la casa; pero cuando piensa en la forma de una casa en cuanto proyectada por él, en virtud de que conoce que la entiende, entiende la idea o razón de tal casa. Ahora bien, Dios no sólo conoce muchas cosas en su esencia, sino que, además, entiende por su esencia que las conoce, y esto es entender muchas razones de las cosas o haber en el entendimiento divino muchas ideas en cuanto conocidas.

3. Las relaciones que originan la multiplicación de las ideas no son causadas por las criaturas, sino por el entendimiento divino al comparar su esencia con las cosas.

4. Las relaciones que multiplican las ideas no están en las criaturas, sino en Dios; pero no son reales, como las que distinguen a las personas, sino relaciones que Dios conoce.

ut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas.

A dtertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur Personae, sed respectus intellecti a Deo.

ARTICULO 3

Utrum omnium quae cognoscit Deus, sint ideae [a]

Si hay ideas de todas las cosas que Dios conoce

DIFICULTADES. Parece que Dios no tiene en sí mismo ideas de todo lo que conoce.

1. En Dios no hay idea del mal, porque se sigue que habría mal en Dios. A pesar de ello, Dios conoce los males. Luego no hay ideas de todo lo que Dios conoce.

2. Según hemos dicho, Dios conoce las cosas que ni han existido, ni existen, ni existirán. Pues de estas cosas no hay idea, porque dice Dionisio que *los ejemplares son las voluntades divinas determinadoras y productoras de las cosas*. Luego Dios no tiene en sí mismo idea de todo lo que conoce.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, sint ideae in ipso.

1. Mali enim idea non est in Deo: quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quae cognoscuntur a Deo, sunt ideae.

2. Praeterea, Deus cognoscit ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra (q.14 a.9) dictum est. Sed horum non sunt ideae: quia dicit Dionysius, 5 cap. *De div. nom.* [10], quod *exemplaria sunt divinae voluntates, determinativae et effectivae rerum*. Ergo non omnium quae a Deo cognoscuntur, sunt ideae in ipso.

[a] *Sent.* 1 d.36 q.2 a.3; *De verit.* q.3 a.3s; *De div. nom.* c.5 lect.3; *De pot.* q.1 a.* ad 10.11; q.3 a.3 ad 13.

[10] § 8: MG 94,824; S.TH., lect.3.

3. Praeterea, Deus cognoscit materiam primam: quae non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera et singularia et accidentia. Sed horum non sunt ideae, secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus [11]. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideae in ipso.

3. Dios conoce la materia prima, de la cual no puede haber idea, porque no tiene forma. Luego se deduce la misma consecuencia.

4. Consta que no sólo conoce Dios las especies, sino también los géneros y los accidentes. Pero de nada de esto hay ideas, según la doctrina de Platón, que fue el primero en introducir las ideas, como dice San Agustín. Por tanto, no hay ideas de todo lo que conoce Dios.

Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum [12] patet. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam.

POR OTRA PARTE, las ideas son las razones existentes en la mente divina, como enseña San Agustín. Pues en Dios están las razones propias de todos los seres que conoce. Luego tiene ideas de todos ellos.

Respondeo dicendum quod, cum ideae a Platone ponerentur [13] principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur *ratio;* et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

RESPUESTA. Si Platón admitió las ideas como principios de conocimiento y de producción de las cosas, este doble carácter tienen, tal como nosotros las ponemos en la mente divina. En cuanto principios de la producción de las cosas, pueden llamarse *ejemplares*, y pertenecen a la ciencia práctica. En cuanto principios cognoscitivos, se llaman con propiedad *razones*, y pueden pertenecer, además, a la ciencia especulativa. Por consiguiente, en cuanto ejemplares, se refieren a lo que Dios hace en cualquier tiempo que sea, y en cuanto principios cognoscitivos, a todo lo que conoce, incluso a lo que nunca se hará, y a todo lo que conoce en sus razones propias, en cuanto las conoce especulativamente.

Ad primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo

SOLUCIONES. 1. Dios no conoce el mal por su razón propia, sino por la

[11] *Octog. trium quaest.* q.46: ML 40,29.

[12] Ibid.: ML 40,30.

[13] *Phaedonis* c.48.49; et in *Timaeo* c.5 (DIDOT, t.2 p.204-218).

razón del bien, y por esto no hay en Dios idea del mal, ni en cuanto idea ejemplar ni en cuanto razón.

2. De las cosas que ni existen, ni existieron, ni existirán, no tiene Dios conocimiento práctico, sino sólo virtual, y, por consiguiente, respecto de ellas no hay idea en Dios en el sentido de idea ejemplar, sino sólo en el de razón.

3. Platón, según algunos lo interpretan, supuso que la materia prima es increada, y por esto no admitía que hubiese idea de ella, sino que era concausa suya. Pero como nosotros sostenemos que la materia ha sido creada por Dios, si bien nunca sin la forma, síguese que hay en Dios idea de ella, aunque no distinta de la idea del compuesto, pues la materia en sí misma no tiene ser ni es cognoscible [27].

4. Si la idea se toma como ejemplar, no pueden tener los géneros idea distinta de la idea de especie, pues nunca se produce el género si no es en alguna especie, y lo mismo se ha de decir de los accidentes que acompañan inseparablemente al sujeto, ya que se producen juntamente con él. En cambio, los accidentes que sobrevienen al sujeto tienen idea especial, y así, un arquitecto, por ejemplo, hace por la forma o idea que tiene del edificio todos los accidentes que éste ha de llevar desde el principio; pero los que se le añadan después de construido, como las pinturas y otros análogos, los proyecta por formas o ideas distintas. Respecto a los individuos, no hay, según Platón, más idea que la de la especie, ya porque los singulares se individualizan por la materia, que, según algunos lo interpretan, suponía increada y concausa de la idea, o también porque lo que la naturaleza se propone es la especie, y si produce individuos no es más que para que en

non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum quod eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam: et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam [14]. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subiectum: quia haec simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum: sed ea quae superveniunt domui iam factae, ut picturae vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vera, secundum Platonem [15], non habebant aliam ideam quam ideam speciei: tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia in-

[14] Vide *Timaeum* l.c. p.218ss.
[15] *Phaedonis* c.49; et *Timaei* l.c.

tentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra (q.22 a.2) dicetur.

ellos se salven las especies. No obstante, la providencia divina no solamente se extiende a las especies, sino también a los individuos, como adelante veremos.

CUESTION 16

(In octo articulos divisa)

De veritate

De la verdad

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est (cf. q.14 introd.).

Circa quam quaeruntur octo.

Primo: utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.

Secundo: utrum sit tantum in intellectu componente et dividente.

Tertio: de comporatione veri ad ens.

Quarto: de comparatione veri ad bonum.

Quinto: utrum Deus sit veritas.

Sexto: utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus.

Septimo: de aeternitate veritatis.

Octavo: de incommutabilitate ipsius.

Puesto que únicamente hay ciencia de lo verdadero, tras el estudio de la ciencia de Dios debemos tratar de la verdad, acerca de la cual se han de poner en claro ocho puntos.

Primero: si la verdad está en las cosas o solamente en el entendimiento.

Segundo: si solamente está en el entendimiento que compone y divide.

Tercero: de lo verdadero comparado con el ser.

Cuarto: de lo verdadero comparado con el bien.

Quinto: si Dios es la verdad.

Sexto: si todas las cosas son verdaderas con una sola verdad o lo son con muchas.

Séptimo: de la eternidad de la verdad.

Octavo: de su inmutabilidad.

ARTICULO 1

Utrum veritas sit tantum in intellectu [a]

Si la verdad está solamente en el entendimiento

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus.

1. Augustinus enim, in libro *Soliloq.* [1], reprobat hanc notifi-

DIFICULTADES. Parece que la verdad no está sólo en el entendimiento, sino más bien en las cosas.

1. En sus *Soliloquios* reprueba San Agustín la definición de lo verdadero

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De verit.* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 1,60; *Periherm.* 1 lect.3; *Metaphys.* 4 lect.4.
[1] L.2 c.5: ML 32,888.

que dice: *verdadero es lo que se ve;* pues, según esto, no serían verdaderas piedras las que están en las entrañas de la tierra, porque no se ven. También reprueba esta otra: *es verdadero lo que es tal como aparece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo,* porque se seguiría que no es verdadero lo que nadie puede conocer; y define lo verdadero diciendo: *verdadero es lo que es;* por donde parece que la verdad más está en las cosas que en el entendimiento.

2. Todo lo que es verdadero lo es por la verdad. Si, pues, la verdad estuviese exclusivamente en el entendimiento, nada sería verdadero más que en cuanto conocido, que es el error de aquellos antiguos filósofos que sostenían que es verdadero todo lo que así parece; de donde se sigue que es simultáneamente verdadero lo contradictorio, ya que cosas contradictorias pueden parecer simultáneamente verdaderas a distintos pensadores.

3. *Aquello de que una cosa depende, es más que ella,* como dice Aristóteles. Pues de que *una cosa sea o no sea, depende que una opinión o una proposición sea verdadera o falsa,* según el mismo filósofo. Luego más está la verdad en las cosas que en el entendimiento.

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que *lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento.*

RESPUESTA. Lo mismo que el bien designa aquello a que tiende el apetito, así lo verdadero designa aquello a que tiende el entendimiento. Pues bien, entre el apetito y el entendimiento, o cualquier otra facultad de conocer, hay esta diferencia: que el conocimiento se realiza por estar lo conocido en el que lo conoce, y, en cambio, la apetencia, porque el que apetece se inclina a lo apetecido; por lo cual el término del apetito, que es el bien, está en la cosa

cationem veri, *verum est id quod videtur:* quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terrae sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam, *verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere:* quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum: *verum est id quod est.* Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Praeterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur: quod est error antiquorum philosophorum [2], qui dicebant omne quod videtur, esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera: cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Praeterea, *propter quod unumquodque, et illud magis,* ut patet I *Poster.* [3] Sed *ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa,* secundum Philosophum in *Praedicamentis* [4]. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VI *Metaphys.* [5], quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.*

Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est

[2] Vide *Metaphys.* 3 c.5 n.1 (BK 1009a8); c.6 (BK 1011a3): S.TH., lect.9-15 n.661-719; item *Metaphys.* 10 c.6 (BK 1062b12): S.TH., lect.5 n.2224.
[3] C.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6 n.3.
[4] C.3 n.22 (BK 4b8).
[5] V c.4 n.1 (BK 1027b25): S.TH., lect.4 n.1230-40.

bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini.—Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

apetecida, y, en cambio, el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el entendimiento.

Pues así como el bien está en las cosas en cuanto éstas dicen orden al apetito, por lo cual la razón de bueno se deriva del objeto al apetito, que se llama bueno en cuanto es apetito del bien, así también, puesto que lo verdadero reside en el entendimiento en cuanto éste se conforma con el objeto conocido, es necesario que la razón de verdadero se derive del entendimiento al objeto que conoce, para así llamar también verdadera a la cosa conocida por el orden que dice al entendimiento.

Ahora bien, el orden o relación que las cosas dicen al entendimiento puede ser esencial o accidental. Por esencia dicen orden al entendimiento de que depende su ser, y accidentalmente lo dicen al entendimiento que puede conocerlas; y así, por ejemplo, un edificio guarda relación esencial con el entendimiento de su arquitecto, y accidental con el entendimiento de que no depende. Pero como el juicio sobre una cosa no se basa en lo que tiene de accidental, sino en lo esencial, síguese que las cosas sólo se llaman verdaderas en absoluto por la relación que dicen al entendimiento de que dependen, y por esto los productos artificiales se llaman verdaderos por el orden que dicen a nuestro entendimiento; y así hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto, y de una palabra verdadera cuando es expresión de un pensamiento verdadero. Por su parte, los seres naturales son verdaderos por cuanto alcanzan a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina, y así llamamos verdadera piedra a la que tiene la naturaleza propia de la piedra según la preconcibió el entendimiento de Dios.—Por tanto, la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en cuanto se comparan con el entendimiento como con un principio.

De aquí que se pueda definir la verdad de distintas maneras. San Agustín, por ejemplo, dice que *verdad es aquello que manifiesta lo que es*, y San Hilario, a su vez, dice que *verdadero es lo que declara y manifiesta el ser*, y éstas son definiciones de la verdad en cuanto está en el entendimiento.—En cambio, como definiciones de la verdad de las cosas por el orden que dicen al entendimiento, tenemos esta de San Agustín: *La verdad es la perfecta semejanza con el principio, sin desemejanza alguna;* y esta otra de San Anselmo: *La verdad es la rectitud que sólo el entendimiento puede percibir*, y recto es lo que concuerda con su principio; y esta otra de Avicena: *La verdad es el ser propio de cada cosa tal como le ha sido señalado.*—Por último, la definición: *Verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento*, que corresponde a los dos aspectos.

Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro *De vera relig.*[6], dicit quod *veritas est, qua ostenditur id quod est.* Et Hilarius dicit[7] quod *verum est declarativum aut manifestativum esse.* Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu.—Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro *De vera relig.*[8]: *veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est.* Et quaedam definitio Anselmi[9]: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis;* nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae[10]: *veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.*—Quod autem dicitur quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*[11], potest ad utrumque pertinere.

SOLUCIONES. 1. San Agustín se refiere a la verdad de las cosas y excluye del concepto de esta verdad su comparación con nuestro entendimiento, porque lo accidental se excluye de la definición.

2. Los antiguos filósofos no admitían que los seres naturales proceden de un entendimiento, sino que aparecen fortuitamente; pero como, por otra parte, veían que lo verdadero dice relación a la inteligencia, se vieron obligados a hacer consistir la verdad de las cosas en su relación con nuestro entendimiento, de donde se siguen los inconvenientes que señala el Filósofo. Pero estos inconvenientes desaparecen si admitimos que la verdad de las cosas consiste en su relación con el entendimiento divino.

3. Aunque la verdad de nuestro entendimiento esté causada por las cosas, no por esto se encuentra primariamente

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu: et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur quae Philosophus prosequitur in IV *Metaphys.*[12] Quae quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod

[6] C.36: ML 34,151.
[7] Ex l.5 *De Trin.* n.14: ML 10,131.
[8] L.c.: ML 34,152.
[9] *De verit.* c.11: ML 158,480.
[10] *Metaphys.* tr.8 c.6.
[11] Cf. infra a.2 arg.2.
[12] L.c. in arg.

in re per prius inveniatur ratio veritatis: sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est *ex eo quod res est*, non *ex eo quod res vera est.*

en ellas la razón de verdad, como no se halla, por ejemplo, la razón de sanidad en la medicina antes que en el animal, debido a que no es la salubridad de la medicina, sino su eficacia, pues no es agente unívoco, la que produce la salud. Pues de modo análogo, el ser de las cosas, y no su verdad, es lo que produce la verdad del entendimiento, y por esto dice el Filósofo que el pensamiento y la palabra son verdaderos *porque las cosas son, y no porque son verdaderas.*

ARTICULO 2

Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente [a]

Si la verdad está en el entendimiento que compone y divide

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente.

1. Dicit enim Philosophus, in III *De anima*[13], quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus *eius quod quid est.* Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est.* Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

2. Praeterea, Isaac[14] dicit, in libro *De definitionibus*, quod veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adaequari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in VI *Metaphys.*[15], quod circa simplicia et *quod quid est* non est veritas, nec in intellectu neque in rebus.

DIFICULTADES. Parece que la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

1. Dice el Filósofo que así como el sentido, cuando conoce los sensibles propios, es siempre verdadero, así lo es también el entendimiento cuando conoce las *esencias.* Pero ni en el sentido ni en el entendimiento que conoce las esencias hay composición y división. Luego la verdad no está sólo en la composición y división que hace el entendimiento.

2. Dice Isaac en el libro *De definitionibus* que la verdad es la adecuación entre el entendimiento y las cosas. Pero si en la intelección de lo complejo puede el entendimiento adaptarse a las cosas, lo mismo ocurrirá cuando conoce lo incomplejo, e igual sucederá al sentido cuando experimenta la sensación de una cosa tal como es. Luego la verdad no está solamente en la composición y división que hace el entendimiento.

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que acerca de lo que es simple y de las *esencias* no hay verdad ni en el entendimiento ni en las cosas.

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De verit.* q.1 a.3.9; *Cont. Gent.* 1,59; *De anima* 3 lect.11; *Periherm.* 1 lect.3; *Metaphys.* 6 lect.4.
[13] C.6 n.7 (BK 430b27): S.TH., lect.11 n.762.
[14] Cf. AVICENNAM, *Metaphys.* tr.1 c.9.
[15] V c.4 n.1 (BK 1027b27): S.TH., lect.4 n.130-40.

RESPUESTA. Hemos dicho que lo verdadero, según su primera razón, está en el entendimiento. Ahora bien, como las cosas son verdaderas por cuanto tienen la forma propia de su naturaleza, es necesario que también el entendimiento, en cuanto cognoscente, sea verdadero por tener la imagen del objeto conocido, que es su forma como cognoscente; y por esto la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación que hay entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Pues esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar del ser, expresado por el sujeto, la forma enunciada por el predicado. Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto a su objeto y el entendimiento cuando conoce *lo que una cosa es,* o su esencia, son verdaderos, no se puede decir que conozcan o digan la verdad, y lo mismo se ha de decir de las palabras o términos, sean complejos o incomplejos. Luego en el sentido y en el entendimiento, cuando conoce las *esencias,* puede estar la verdad como está en cualquier cosa verdadera, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos por el nombre de *verdadero,* ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide, y no en el sentido ni en el entendimiento cuando conoce *lo que una cosa es.*

Y de este modo quedan resueltas las dificultades.

Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est (a.1), secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est,* sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo: nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est:* sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est,* ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veri;* perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est.*

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULO 3

Utrum verum et ens convertantur [a]

Si lo verdadero se identifica con el ser

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verum et ens non convertantur.

1. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est (a.1). Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Praeterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens: nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Praeterea, quae se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens: nam ens non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed contra est quod dicit Philosophus, II *Metaphis.* [16], quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

Respondeo dicendum quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *De anima* [17], quod *anima est quodammodo omnia* secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod verum est in rebus et in in-

DIFICULTADES. Parece que lo verdadero no se identifica con el ser.

1. Porque lo verdadero, según hemos dicho, propiamente está en el entendimiento, y, en cambio, el ser propiamente está en las cosas. Luego no se identifican.

2. Lo que se extiende al ser y al no-ser no se identifica con el ser. Pero lo verdadero se extiende al ser y al no-ser, ya que es verdadero que el ser existe y que el no-ser no existe. Luego lo verdadero y el ser no se identifican.

3. Las cosas que tienen entre sí relación de anterioridad y posterioridad no se identifican. Pero lo verdadero parece anterior al ser, ya que no se concibe el ser más que bajo razón de verdadero. Luego no parecen identificables.

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma.

RESPUESTA. Así como el bien tiene razón de apetecible, lo verdadero la tiene de cognoscible. Pues bien, las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser, y por esto dice el Filósofo que *el alma es en cierto modo todas las cosas,* mediante los sentidos y el entendimiento. Si, pues, el bien se identifica con el ser, también se ha de identificar lo verdadero, con la diferencia de que el bien añade al ser la razón de apetecible y lo verdadero la comparación con el entendimiento.

SOLUCIONES. 1. Según hemos dicho, lo verdadero está en el entendimiento

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3.7; *De verit.* q.1 a.1; a.2 ad 1.
[16] I *a* c.1 n.5 (BK 993b30): S.TH., lect.2 n.298.
[17] C.8 n.1 (BK 431b21): S.TH., lect.13 n.787.

y en las cosas. Pero lo verdadero que está en las cosas se identifica con la substancia del ser, y, en cambio, lo verdadero del entendimiento se identifica con el ser como lo que manifiesta con lo manifestado, que en esto consiste, como hemos dicho, la razón de verdadero.—Puede asimismo decirse que también el ser está en las cosas y en el entendimiento como lo verdadero, si bien la verdad está principalmente en el entendimiento, y el ser, principalmente en las cosas; y esto porque lo verdadero y el ser difieren por sus conceptos.

2. El no-ser no tiene de por sí manera de que se le conozca, y si se le conoce, es porque el entendimiento lo hace cognoscible, por lo cual la verdad del no-ser se funda en el ser, por cuanto el no-ser es un ser de razón, esto es, un ser concebido por la razón.

3. La proposición: no se puede concebir el ser más que bajo razón de verdadero, puede tener dos sentidos. Uno, que no se puede concebir al ser sin que se siga la razón de verdadero, y en este sentido es verdadero. Otro, que no se podría concebir el ser sin concebir la razón de verdadero, y en este sentido es falsa, pues, por el contrario, no se puede concebir lo verdadero sin concebir la razón de ser, ya que el ser entra en el concepto de lo verdadero. Algo parecido sucede al comparar lo inteligible con el ser, pues no se podría conocer el ser si no fuese inteligible, y, sin embargo, se puede entender el ser sin conocer su inteligibilidad. Asimismo, todo ser entendido es verdadero, y, sin embargo, entender el ser no es entender la verdad.

tellectu, ut dictum est (a.1). Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (a.1).—Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum: non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULO 4

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum [a]

Si en el orden del conocimiento el bien es anterior a lo verdadero

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum.

1. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I *Physic.* [18] Sed bonum est universalius quam verum: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Praeterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est (a.2). Sed ea quae sunt in re, sunt priora his quae sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Praeterea, veritas est quaedam species virtutis, ut patet in IV *Ethic.* [19] Sed virtus continetur sub bono: est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus [20]. Ergo bonum est prius quam verum.

Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

Respondeo dicendum quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum, quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et

DIFICULTADES. Parece que el bien precede a lo verdadero en el orden del conocimiento.

1. En el entendimiento tiene preferencia lo más universal. Pero lo bueno es más universal que lo verdadero, ya que es un cierto bien, o sea, bien del entendimiento. Luego, en el orden del conocer, lo bueno precede a lo verdadero.

2. El bien está en las cosas, y lo verdadero, en la composición y división que hace el entendimiento, según hemos dicho. Pero lo que está en las cosas precede a lo que está en el entendimiento. Luego intelectualmente el bien es anterior a lo verdadero.

3. El bien es cierta especie de virtud, como dice el Filósofo. Pero la virtud está contenida en el bien, ya que es una cualidad de la mente, como dice San Agustín. Luego el bien precede a lo verdadero.

POR OTRA PARTE, en el entendimiento precede lo que se extiende a más seres. Pero hay cosas que son verdaderas y no son buenas, como las matemáticas. Por consiguiente, lo verdadero precede a lo bueno.

RESPUESTA. Aunque el bien y lo verdadero en la realidad se identifican con el ser, tienen, sin embargo, distintos conceptos, y en este aspecto, hablando en absoluto, lo verdadero es anterior a lo bueno por dos motivos. Primero, porque lo verdadero está más próximo al ser, que es anterior al bien, pues lo verdadero dice relación directa e inmediata al ser, y, en cambio, el bien se deriva del ser en cuanto es de algún modo

[a] *De verit.* q.21 a.3; *In Hebr.* c.11 lect.1.

[18] C.5 n.9 (BK 189a5): S.TH., lect.10 n.6ss; cf. *Poster.* 1 c.2 n.10 (BK 71b28): S.TH., lect.4 n.15.

[19] C.7 n.6 (BK 1127a20): S.TH., lect.15 n.835.

[20] *De lib. arbitr.* 1.2 c.19: ML 52,1267.

perfecto, que es lo que le hace apetecible.—Segundo, porque el conocimiento precede naturalmente al apetito, y como lo verdadero dice relación al entendimiento y el bien al apetito, síguese que en el orden intelectual lo verdadero es anterior a lo bueno.

SOLUCIONES. 1. La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente, porque el entendimiento conoce a la voluntad y ésta quiere que el entendimiento conozca, y por esto entre las cosas que se relacionan con el objeto de la voluntad se contienen las que son objeto del entendimiento, y viceversa; por lo cual, en el orden de lo deseable, el bien tiene carácter de universal, y lo verdadero, de particular, y en el orden de lo inteligible sucede lo contrario. Por tanto, de que lo verdadero sea una especie de bien se sigue que el bien es anterior en el orden a lo deseable, pero no que lo sea en absoluto.

2. En el orden del conocimiento es anterior lo primero que concibe la inteligencia. Pues lo primero que el entendimiento concibe es el ser; en segundo lugar percibe que lo conoce, y en tercer lugar, que lo desea. Por tanto, lo primero es la razón del ser; lo segundo, la de lo verdadero, y lo tercero, la de bueno, aunque el bien se encuentre en los seres.

3. La virtud llamada *verdad* no es la verdad en general, sino cierta especie de verdad o veracidad, conforme a lo cual el hombre se muestra en obras y palabras según es. También, en un sentido especial, se habla de la *verdad de la vida,* que está en el hombre, lo mismo que hemos dicho que está la verdad en los demás seres, en cuanto el hombre cumple en su vida aquello a que lo destina el entendimiento divino. Por fin, *la verdad de la justicia,* que consiste en que cada hombre dé a otro lo que se le debe según ley. Sin embargo, de estas verdades particulares no se puede pasar a la verdad en general.

immediate: ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. — Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare: in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium: non autem quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum quod virtus quae dicitur *veritas,* non est veritas communis, sed quaedam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem *vitae* dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum: sicut etiam dictum est (a.1) veritatem esse in ceteris rebus. Veritas autem *iustitiae* est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULO 5

Utrum Deus sit veritas [a]

Si Dios es la verdad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit veritas.

1. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Praeterea, veritas, secundum Augustinum, in libro *De vera relig.* [21], est *similitudo principii.* Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Praeterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium: sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo. Quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicit Dominus, Io 14,6: *Ego sum via, veritas et vita.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum quod, licet in intellectu divino

DIFICULTADES. Parece que Dios no es la verdad.

1. La verdad está en la composición y división intelectual. Pero en Dios no hay composición ni división. Luego tampoco hay verdad.

2. Según San Agustín, la verdad es *semejanza del principio.* Pero Dios no tiene semejanza con ningún principio. Luego en Dios no hay verdad.

3. Cuanto se dice de Dios se le atribuye como a causa primera de todas las cosas, y así le atribuimos el ser como causa de todo ser y la bondad como causa de todo bien. Si, pues, hay verdad en Dios, se sigue que todo lo verdadero proviene de El. Pero que alguno peque es una verdad. Luego esto proviene de Dios; cosa falsa a todas luces.

POR OTRA PARTE, dice el Señor: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.*

RESPUESTA. Según hemos dicho, la verdad se halla en el entendimiento, en cuanto conoce las cosas como son, y en las cosas, en cuanto tienen un ser acomodable al entendimiento. Pues esto es lo que, en grado máximo, se halla en Dios, ya que su ser no sólo se adapta a su entendimiento, sino que es su mismo entender, y su entender es medida y causa de todos los demás seres y de todos los otros actos de entender, y El es su ser y su entender. De donde se sigue que no sólo hay verdad en El, sino que es la primera y suprema verdad.

SOLUCIONES. 1. Si bien en la inteligencia divina no hay composición ni di-

[a] 1-2 q.3 a.7; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *Cont. Gent.* 1,59ss; 3,51.
[21] C.36: ML 34,152.

visión, Dios, sin embargo, conoce y juzga de todas las cosas, sin exceptuar las complejas, con el único y simplicísimo acto de su inteligencia, y, por consiguiente, en su entendimiento hay verdad.

2. La verdad de nuestro entendimiento consiste en que esté conforme con su principio, o sea con las cosas, pues de ellas tomamos nuestros conocimientos, y la verdad de las cosas consiste también en su conformidad con su principio, esto es, con el entendimiento divino. Pero propiamente no podemos decir lo mismo hablando de la verdad divina, si no es tal vez en cuanto se apropia al Hijo, que tiene principio. Y aun en este caso, si se toma la verdad en sentido esencial, tampoco se podría, a menos que se reduzca la proposición afirmativa a negativa, diciendo, por ejemplo: *el Padre es por sí, porque no es por otro.* Puede asimismo llamarse *semejanza del principio* a la verdad divina, por cuanto en el ser de Dios nada hay disconforme o desemejante con su entendimiento.

3. El no-ser y las privaciones no tienen verdad por sí mismos, sino sólo por el entendimiento que los conoce. Pues bien, toda concepción del entendimiento viene de Dios, y, por consiguiente, cuanto de verdad haya en esta proposición: *este acto de fornicar es verdadero,* proviene enteramente de Dios. Pero si de aquí se deduce: luego *este acto de fornicar proviene de Dios,* se incurriría en la falacia llamada de accidente.

non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, *Pater est a se, quia non est ab alio.* Et similiter dici potest *similitudo principii* veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est: unde quidquid est veritatis in hoc quod dico, *istum fornicari est verum,* totum est a Deo. Sed si arguatur, *ergo istum fornicari est a Deo,* est fallacia Accidentis.

ARTICULO 6

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera [a]

Si hay una sola verdad, por la que son verdaderas todas las cosas

DIFICULTADES. Parece que hay una sola verdad y por ella son verdaderas todas las cosas.

1. Según San Agustín, nada hay superior a la mente humana más que Dios. Pero la verdad es superior a la

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera.

1. Quia, secundum Augustinum [22], nihil est maius mente humana nisi Deus. Sed veritas est

a *Sent.* 1 d.19 q.5 a.2; *De verit.* q.1 a.4; q.21 a.4 ad 5; q.27 a.1 ad 7; *Cont. Gent.* 3,47; *Quodl.* 10 q.4 a.1.

22 *De Trin.* 1.15 c.1: ML 42,1057.

maior mente humana: alioquin mens iudicaret de veritate; nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non es alia veritas quam Deus.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro *De veritate* [23], quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

Sed contra est quod in Ps 11,2 dicitur: *diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

Respondeo dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut *animal* in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut *sanum* dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem.

Dictum est autem (a.1) quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu,

mente humana, ya que si no lo fuese, la mente juzgaría de la verdad, y, sin embargo, lo que hace es juzgar de todas las cosas conforme a la verdad y no conforme a sí misma. Luego sólo Dios es la verdad, y, por tanto, no hay más verdad que Dios.

2. Dice San Anselmo que la verdad es a las cosas verdaderas lo que el tiempo a las temporales. Pues si para todas las cosas temporales hay un solo tiempo, habrá también una sola verdad, por la que son verdaderas todas las cosas.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Se han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres.*

RESPUESTA. De algún modo son verdaderas todas las cosas por una sola verdad, y de otro modo, no. Para entender esto, recuérdese que una cosa que se atribuye a muchos unívocamente se encuentra en cada uno de ellos según su propia razón, como se halla *el animal,* por su razón propia, en todas las especies de animales; pero si se les atribuye en sentido analógico, por su propia razón está en uno solo, del cual toman nombre los demás. Por ejemplo, el nombre de *sano* se aplica al animal, a la orina y a la medicina, pero no porque nada de esto tenga salud más que el animal, sino porque de la salud del animal toma el nombre de sana la medicina, en cuanto produce salud, y la orina, en cuanto la da a entender, y aunque la salud no está ni en la orina ni en la medicina, hay, sin embargo, en ellas algo por lo que una la produce y la otra la significa.

Ahora bien, hemos dicho que la verdad ante todo está en el entendimiento y secundariamente en las cosas. Si, pues, se trata de la verdad que según propia razón está en el entendimiento, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades, e incluso hay muchas en uno mismo cuando éste conoce muchas cosas. Y por esto, la Glosa, comentando aquellas palabras del salmo 11:

23 C.14: ML 158,484.

24 *Glossa* LOMBARDI: ML 191,155; cf. AUGUSTINUM, *Enarr. Psalm.* 11,2: ML 36,138.

Han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres, etc., dice que, así como del rostro de un solo hombre, reflejado en distintos espejos, se forman muchas imágenes, así también de la única verdad divina se forman muchas verdades. Si, en cambio, se trata de la verdad como está en las cosas, todas ellas son verdaderas por la primera y única verdad, a la que todas se conforman en la medida de su ser; y por esto, aunque las esencias o formas de las cosas sean múltiples, la verdad del entendimiento divino, por la que todas se denominan verdaderas, no es más que una.

secundum plura cognita. Unde dicit Glossa [24] super illud Ps 11,2, *diminutae sunt veritates a filiis hominum* etc., quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

SOLUCIONES. 1. El alma no juzga de las cosas con arreglo a cualquier género de verdad, sino con arreglo a la verdad primera, reflejada en el alma, como en un espejo, por los primeros principios; de donde se sigue que la primera verdad es superior al alma. Es también superior al alma, si no en absoluto, siquiera hasta cierto punto, la verdad creada que hay en nuestro entendimiento, puesto que la perfecciona, y lo mismo se puede decir de la ciencia, no obstante lo cual, es cierto que ninguno de los seres subsistentes, excepto Dios, es superior a la mente racional.

2. El texto de San Anselmo es verdadero en cuanto las cosas son verdaderas por comparación con el entendimiento divino.

Ad primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter sed secundum quid, inquantum est perfectio eius; sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.

Ad secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum.

ARTICULO 7

Utrum veritas creata sit aeterna [a]

Si la verdad creada es eterna

DIFICULTADES. Parece que la verdad creada es eterna.

1. Dice San Agustín que no hay cosas más eternas que el concepto de

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod veritas creata sit aeterna.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *De libero arbitrio* [25], quod

[a] Supra q.10 a.3 ad 3; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.3; *De verit.* q.1 a.5; *Cont. Gent.* 2,35; 3,82.84; *De pot.* q.3 a.17 ad 27.

[25] L.2 c.8: ML 32,1251; *Soliloq.* l.2 c.19: ML 32,901.

nihil est magis aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est aeterna.

2. Praeterea, omne quod est semper, est aeternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt aeterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Praeterea, id quod est verum in praesenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de praesenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est aeterna.

4. Praeterea, omne quod caret principio et fine, est aeternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine. Quia, si veritas incoepit cum ante non esset, verum erat veritatem non esse: et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit: verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est aeterna.

círculo y que dos y tres son cinco. Pero la verdad de estas cosas es una verdad creada. Luego la verdad creada es eterna.

2. Lo que es siempre es eterno. Pues como los universales están en todas partes y siempre, síguese que son eternos. Luego también lo es lo verdadero, que es el universal máximo.

3. Siempre fue verdad que habría de ser verdadero lo que actualmente lo es. Pues lo mismo que es creada la verdad de una proposición de presente, también lo es la de otra futura, y, por consiguiente, alguna verdad creada es eterna.

4. Lo que no tiene principio ni fin es eterno. Pues bien, la verdad de las proposiciones no tienen principio ni fin, porque si suponemos que empezó, como antes no existía, lo verdadero entonces era que la verdad no existía, y como esto era verdadero por alguna verdad, se sigue que la verdad existía antes de que empezase a existir. Si, por el contrario, suponemos que la verdad tiene fin, se sigue que existe después de dejar de existir, pues será verdadero que la verdad no existe. Luego la verdad es eterna.

Sed contra est quod solus Deus est aeternus, ut supra (q.10 a.3) habitum est.

POR OTRA PARTE, sólo Dios es eterno, según hemos visto.

Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto. Sicut urina dicitur sana, non a sanitate quae in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra (a.1) dictum est quod res deno-

RESPUESTA. La verdad de las proposiciones no es distinta de la verdad del entendimiento, puesto que la proposición está en el entendimiento y está en las palabras. Pero, según está en el entendimiento, tiene verdad por sí, y, en cambio, según está en las palabras, se llama verdadera una proposición por cuanto significa alguna verdad del entendimiento, y no porque en ella exista, como en sujeto, verdad alguna. Como la orina se dice sana, no por la sanidad que hay en ella, sino por la sanidad del animal que significa. De la misma manera decimos arriba que las cosas se dicen verdaderas por la verdad del enten-

dimiento. Por consiguiente, si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna, y puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, sólo en él tiene eternidad la verdad. Y, sin embargo, no se sigue que cosa alguna, más que Dios, sea eterna; porque, según hemos dicho, la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios.

SOLUCIONES. 1. El concepto de círculo y que dos y tres sean cinco tiene eternidad en la mente divina.

2. Que una cosa exista siempre y en todas partes se puede entender de dos maneras. Una, cuando tiene en sí misma la razón de por qué se extiende a todo lugar y tiempo, que es como compete a Dios estar en todas partes y siempre. Otra, cuando no tiene en sí cosa que la determine a lugar ni tiempo alguno, y de este modo se llama una a la materia prima, no porque tenga una sola forma, como el hombre, que es uno por tener solamente una forma, sino porque no tiene forma alguna que establezca distinción, y de este modo es como se dice que el universal está siempre y en todas partes, puesto que prescinde del aquí y del ahora. Pero de esto no se sigue que sea eterno más que en un entendimiento, si alguno hay eterno.

3. La razón de que lo que ahora existe haya sido futuro antes de existir es porque en su causa estaba que había de ser producido, por lo cual, de haber desaparecido la causa, habría desaparecido de entre los futuros su producción, y no se olvide que sólo la causa primera es eterna. Por tanto, de que ahora exista una cosa no se sigue que haya sido siempre verdad que existiría, más que en cuanto en una causa estuvo que habría de existir, y esta causa es únicamente Dios.

4. Por lo mismo que nuestro entendimiento no es eterno, tampoco es eterna la verdad de las proposiciones que nosotros formamos, y antes que esta verdad existiese no era verdadero decir que tal verdad no existía, a no ser en el

minantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus: quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra (a.5) ostensum est.

Ad primum ergo dicendum quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus: sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formae, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus.

Ad tertium dicendum quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura. Quae quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum quod, quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit. Et antequam huiusmodi veritas

esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est aeterna. Sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum nisi veritate quae nunc est in intellectu nostro: non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista est veritas de non ente; non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse eius.

entendimiento divino, el único en que es eterna la verdad. En cambio, ahora es verdadero decir que entonces no existía tal verdad, pero lo es por la verdad que ahora hay en nuestro entendimiento, y no por verdad alguna por parte del objeto, puesto que se trata del no-ser, y el no-ser no tiene verdad por sí, sino por el entendimiento que lo concibe. De aquí, pues, se infiere que en tanto es verdadero decir que no existía la verdad, en cuanto concebimos el no-ser como precediendo al ser.

ARTICULO 8

Utrum veritas sit immutabilis [a]

Si la verdad es inmutable

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod veritas sit immutabilis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro II *De libero arbitrio* [26], quod veritas non est aequalis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.

2. Praeterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile: sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem: quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum [27], est rectitudo quaedam, inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Haec autem propo-

DIFICULTADES. Parece que la verdad es inmutable.

1. Dice San Agustín que la verdad no es igual a la mente, porque sería mudable como ella.

2. Lo que permanece después de todas las transformaciones es inmutable, y así la materia prima es ingénita e incorruptible, porque permanece después de todas las generaciones y corrupciones. Pues bien, la verdad permanece después de todas las mudanzas, porque tras ellas siempre es verdadero decir que una cosa es o que no es. Luego es inmutable.

3. Si la verdad de las proposiciones sufriese algún cambio, ocurriría esto, sobre todo, cuando cambian las cosas. Pero ni en este caso varía. Según San Anselmo, la verdad es una cierta rectitud por la que un ser cumple lo que acerca de él hay en la mente divina, y, por tanto, esta proposición: *Sócrates*

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.3; *De verit.* q.1 a.6.
[26] C.12: ML 32,1250.
[27] Diálogo *De verit.* c.7: ML 158,475; c.10: ML 158,478.

está sentado, recibe de la mente divina el significar que Sócrates está sentado, y esto mismo significa aunque no lo esté. Luego la verdad de la proposición no se muda por nada.

4. Donde actúa la misma causa se produce el mismo efecto. Pues bien, la operación que causa la verdad de estas tres proposiciones: *Sócrates está sentado, se sentó y se sentará,* es la misma. Luego su verdad es la misma. Pero una de ellas necesariamente es verdadera. Luego la verdad de estas proposiciones permanece inmutable, y lo mismo que la de éstas, la de otras cualesquiera.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Han sido disminuidas las verdades entre los hijos de los hombres.*

RESPUESTA. Hemos dicho que la verdad, propiamente, no está más que en el entendimiento, y que las cosas son verdaderas por la verdad que hay en alguna inteligencia. Por tanto, la mutabilidad de la verdad se ha de buscar por el lado del entendimiento, cuya verdad consiste en su conformidad con las cosas entendidas. Ahora bien, esta conformidad, lo mismo que otra semejanza cualquiera, puede variar de dos maneras, según sea uno u otro de sus extremos lo que varía. Varía la verdad por parte del entendimiento cuando alguien cambia de opinión acerca de cosas que permanecen en el mismo ser, y por parte de las cosas, cuando el entendimiento conserva el mismo parecer sobre objetos que han variado, y en uno y otro caso ha habido mudanza de lo verdadero a lo falso.

Si, pues, existiese algún entendimiento en el que no pueda haber cambio de parecer, y a cuya perspicacia no pueda escapar cosa alguna, la verdad en él sería inmutable. Pues bien, tal es el entendimiento divino, como se desprende de lo que llevamos dicho, y, por consiguiente, la verdad del entendimiento divino es inmutable. La del nuestro, en cambio, es mudable, y no ciertamente porque la verdad sea sujeto de mudanza, sino porque nuestro entendimiento se muda de la verdad a la falsedad, que sólo de este modo se pue-

sitio, *Socrates sedet,* accipit a mente divina ut significet Socratem sedere: quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum *Socrates sedet, sedebit,* et *sedit.* Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

Sed contra est quod dicitur in Ps 11,2: *diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quaelibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit: alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum.

Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus (q.14 a.15) patet. Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis: sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic

enim formae mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in I *Physic.*[28]; ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quae prius erat.

Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur, haec propositio, *Socrates sedet,* eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum quod sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, *Socrates sedet,* non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et ante quam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

de decir que sean mudables las formas. Mas la verdad del entendimiento divino, por la que se llaman verdaderos los seres de la naturaleza, es absolutamente inmutable.

SOLUCIONES. 1. San Agustín habla de la verdad divina.

2. Lo verdadero se identifica con el ser, por lo cual, así como no se produce ni destruye el ser en cuanto tal, sino este o aquel ser, como dice Aristóteles, así cambia también la verdad, no porque no quede verdad alguna, sino porque no perdura la verdad que antes había.

3. Las proposiciones no sólo tienen verdad, como se dice que la tienen las otras cosas en cuanto cumplen lo que sobre ellas está ordenado en el entendimiento divino, sino que tienen, además, una verdad especial, que consiste en su conformidad con las cosas, y si ésta desaparece, cambia la verdad del entendimiento y, en consecuencia, la de la proposición. Así, esta proposición: *Sócrates está sentado,* mientras lo está, es verdadera como entidad, porque es una frase significativa, y como proposición, porque expresa un pensamiento verdadero; pero, cuando no está sentado, conserva la primera verdad y cambia la segunda.

4. El sentarse de Sócrates, causa de la verdad de la proposición *Sócrates está sentado,* adquiere distintas relaciones mientras está sentado, después que se hubo sentado y antes de sentarse, por lo cual son también distintas las de la verdad de que es causa, y por esto se enuncian con proposiciones de presente, de pasado y de futuro. Por tanto, de que una de las tres proposiciones sea verdadera no se sigue que permanezca invariable la misma verdad.

[28] C.8 n.6 (Bk 191b17): S.Th., lect.14 n.4-7.

CUESTION 17

(In quatuor articulos divisa)

De falsitate

De la falsedad

Corresponde ahora tratar de la falsedad, y en esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si la falsedad está en las cosas.
Segunda: si está en los sentidos.
Tercera: si está en el entendimiento.
Cuarta: de la oposición entre lo verdadero y lo falso.

Deinde quaeritur de falsitate (cf. q.14 introd.).
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum falsitas sit in rebus.
Secundo: utrum sit in sensu.
Tertio: utrum sit in intellectu.
Quarto: de oppositione veri et falsi.

ARTICULO 1

Utrum falsitas sit in rebus [a]

Si la falsedad está en las cosas

DIFICULTADES. Parece que la falsedad no está en las cosas.

1. Dice San Agustín que *si verdadero es lo que es, se deduciría, sin oposición de nadie, que lo falso no se halla en ninguna parte.*
2. Falso viene del latín *fallere,* que significa engañar. Pero, como dice San Agustín, las cosas no engañan, *porque no aparentan lo que no son.* Luego no está en ellas la falsedad.

3. Hemos dicho que la verdad está en las cosas por su relación con el entendimiento divino. Pero cada uno de los seres, por el hecho de existir, imita a Dios, y, por consiguiente, es verdadero sin falsedad. Luego ninguna cosa es falsa.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in rebus.
1. Dicit enim Augustinus, in libro *Soliloq.*[1]: *Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante.*
2. Praeterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in libro *De vera relig.*[2], *quia non ostendunt aliud quam suam speciem.* Ergo falsum in rebus non invenitur.
3. Praeterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra (q.16 a.1) dictum est. Sed quaelibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quaelibet res vera est, absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que *todo cuerpo es verdadero cuerpo y falsa unidad,* porque imita la unidad y no es unidad. Pero todas las cosas imitan la bondad divina sin igualarla. Luego en todas ellas hay falsedad.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *De vera relig.*[3], quod *omne corpus est verum corpus et falsa unitas;* quia imitatur unitatem, et non est unitas. Sed quaelibet res imitatur divinam bonitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

a *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De verit.* q.1 a.10; *Metaphys.* 5 lect.22; 6 lect.4.
1 L.2 c.8: ML 31,892. 2 C.36: ML 34,152. 3 C.34: ML 34,150.

RESPUESTA. Puesto que lo verdadero se opone a lo falso, y las formas opuestas tienen el mismo sujeto, la falsedad se ha de buscar donde primeramente se halla la verdad, es decir, en el entendimiento, pues en las cosas no hay verdad ni falsedad, si no es en orden a un entendimiento. Ahora bien, como cada cosa se denomina simplemente tal por lo que le conviene por sí, y, en cambio, por lo que le conviene accidentalmente se dice que lo es hasta cierto punto, puede llamarse falsa en absoluto una cosa, caso de compararla con el entendimiento de que depende; pero en orden a otro entendimiento con el cual se compare de modo accidental, no se puede llamar falsa más que hasta cierto punto.

Respondeo dicendum quod, cum verum et falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem; necesse est ut ibi prius quaeratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur, secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid.

Pues bien, los seres naturales dependen del entendimiento divino como los artificiales del entendimiento humano. Los productos artificiales se llaman falsos por sí y en absoluto cuando no corresponden a la forma o concepto del arte, y por esto se dice que un artista hace obra falsa cuando no realiza lo que el arte ordena y exige. Pero en las cosas que dependen de Dios, si se las compara con el entendimiento divino, no es posible hallar falsedad, puesto que cuanto en ellas hay proviene de la ordenación del divino entendimiento, con excepción, si acaso, de los agentes voluntarios, en cuyo poder está substraerse a la ordenación del entendimiento divino, en lo que consiste el mal de culpa; por lo cual en la Escritura se llama a los pecados *falsedades y mentiras,* según aquello del salmo: *¿Por qué amáis la falsedad y buscáis la mentira?;* así como, por el contrario, se llama *verdad de vida* a las obras virtuosas en cuanto sometidas al orden del divino entendimiento, como se dice en el Evan-

Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsae simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis: unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat: nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata *falsitates* et *mendacia* dicuntur in Scripturis, secundum illud Ps 4,3: *ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Sicut per oppositum operatio virtuosa *veritas vitae* nominatur, inquantum subditur ordini divini in-

gelio: *El que practica la verdad, viene a la luz.*

En cambio, en orden a nuestro entendimiento, con el cual se comparan las cosas naturales de modo accidental, pueden llamarse falsas, pero no en absoluto, sino hasta cierto punto, y esto de dos maneras. Una, por motivo de significarlas falsamente, llamando falso en las cosas lo que se representa o significa con conceptos o palabras falsas, y de este modo no hay cosa que no pueda llamarse falsa en cuanto a lo que no tiene; y por esto dijo el Filósofo que el diámetro es un falso mensurable, y San Agustín que el *actor trágico es un falso Héctor:* así como, por el contrario, se llaman verdaderas todas las cosas por lo que les compete.—Otra, por modo de causalidad, y así se llama cosa falsa a la que se presta a que se forme de ella un concepto falso. Y puesto que en nosotros hay una tendencia innata a juzgar de las cosas por sus apariencias exteriores, debido a que nuestro conocimiento tiene origen en los sentidos, que directamente y ante todo perciben los accidentes externos, a las cosas que por sus accidentes externos se parecen a otras las llamamos falsas con respecto a ellas, y por esto la hiel es falsa miel, y el estaño, falsa plata. En confirmación de esto, dice San Agustín que *llamamos falsas algunas cosas por la semejanza que tienen con las verdaderas,* y asimismo dice el Filósofo que se llama falso *todo lo que logra aparecer lo que no es o como no es.* Llámase también falso en este sentido al hombre aficionado a opiniones o locuciones falsas, pero no al que puede incurrir en ellas, pues en este caso habría que llamar *falsos* a todos los sabios y eruditos, como advierte el propio Aristóteles.

tellectus; sicut dicitur Io 3,21: *qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsae, non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum rationem significati: ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repraesentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quaelibet res potest dicit esse falsa, quantum ad id quod ei non inest: sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit Philosophus in V *Metaphys.*[4]; et sicut dicit Augustinus, in libro *Soliloq.*[5], quod *tragoedus est falsus Hector.* Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei.—Alio modo, per modum causae. Et sic dicitur res esse falsa, quae nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quae exterius apparent de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in libro *Soliloq.*[6] quod *eas res falsas nominamus, quae verisimilia apprehendimus.* Et Philosophus dicit, in V *Metaphys.*[7], quod falsa dicuntur *quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt.* Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum. Non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes et scientes *falsi* dicerentur, ut dicitur in V *Metaphys.*[8]

[4] IV c.29 n.1 (Bk 1024b19): S.Th., lect.22.
[5] L.2 c.10: ML 32,893.
[6] L.2 c.6: ML 32,889.
[7] L.4 c.29 n.1 (Bk 1024b21).
[8] Ibid., n.5 (Bk 1025a2).

Ad primum ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera: secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragoedus est falsus Hector,* ut dicitur in II *Soliloq.*[9] Sicut igitur in his quae sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quae sunt, invenitur quaedam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsae, quod esset eas esse falsas simpliciter: sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum, quod in oppositum obiicitur, dicendum quod similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed ubicumque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

Soluciones. 1. Si una cosa se compara con el entendimiento según lo que es, se llama verdadera, y según lo que no es, falsa. Y así el *verdadero actor en la tragedia es un Héctor falso.* Ahora bien, por lo mismo que en las cosas que son se halla un cierto no-ser, así también se halla alguna razón de falsedad.

2. Las cosas, en cuanto tales, no engañan, como no sea accidentalmente, ya que dan pie para la falsedad en cuanto ostentan las apariencias de otras cuya naturaleza no poseen.

3. Las cosas no son falsas con respecto al entendimiento divino, lo cual equivaldría a ser totalmente falsas, sino con relación al nuestro, y esto es ser falsas de cierta manera.

4. Respecto al argumento que se opone a las dificultades, hay que advertir que la semejanza o representación defectuosa no reviste carácter de falsedad más que cuando da ocasión para formar un juicio falso. Por tanto, no se llama falsa una cosa por el hecho de que ostente semejanzas, sino porque la semejanza sea tal, que dé ocasión a que formen un juicio falso, no ya algunos, sino los más.

ARTICULO 2

Utrum in sensu sit falsitas[a]

Si hay falsedad en el sentido

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in sensu non sit falsitas.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *De vera relig.*[10]: *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus, ignoro.* Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur. Et sic falsitas in sensu non est.

Dificultades. Parece que en los sentidos no hay falsedad.

1. Dice San Agustín: *Si todos los sentidos corporales comunican sus afecciones como las reciben, no sé qué más se les pueda exigir.* Parece, pues, que los sentidos no nos engañan, y, por consiguiente, que en ellos no hay falsedad.

[a] Infra q.85 a.6; *De verit.* q.1 a.2; *De anima* 3 lect.6; *Metaphys.* 4 lect.12.
[9] C.10: ML 32,893.
[10] C.33: ML 34,149.

2. Dice el Filósofo que *la falsedad no es propia del sentido, sino de la imaginación.*

3. La verdad y la falsedad no están en lo que es simple, sino en lo compuesto. Pero el sentido no compone ni divide. Luego no hay falsedad en él.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Se ve claro que todos nuestros sentidos sufren engaño por el atractivo de las semejanzas.*

RESPUESTA. Para averiguar si hay falsedad en los sentidos, se debe partir del modo como está en ellos la verdad. Según hemos dicho, la verdad del sentido no consiste en que éste conozca la verdad, sino en que tenga una percepción verdadera de lo sensible, y esto sucede cuando percibe las cosas como son. Por tanto, que haya falsedad en el sentido, proviene de que percibe o se figura las cosas de manera distinta a como son.

Pues bien, en tanto puede el sentido conocer las cosas, en cuanto sus imágenes o representaciones están en él. Pero la imagen de una cosa está en el sentido de tres maneras. De una, cuando está primaria y directamente, como está, por ejemplo, en la vista la imagen de los colores y, en general, la de los sensibles propios. De otra, cuando está por sí, pero no primeramente, como están en la vista las imágenes de las figuras, las de lo extenso y las de los otros sensibles comunes. De otra, por fin, cuando ni está primera ni directamente, sino de modo accidental, y así está en la vista la imagen de un hombre, no en cuanto tal hombre, sino en cuanto figura coloreada que resulta ser un hombre. Así, pues, respecto a los sentidos propios no hay falsedad en el sentido, si no es accidentalmente y pocas veces, o sea, cuando, por estar indispuesto el órgano correspondiente, no recibe como es debido la forma sensible, cosa que, por lo demás, sucede en todas las potencias pasi-

2. Praeterea, Philosophus dicit, in IV *Metaphys.*[11], quod *falsitas non est propria sensui, sed phantasiae.*

3. Praeterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *Soliloq.*[12]: *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

Respondeo dicendum quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra (q.16 a.2) dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint.

Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo: sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens: sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus: ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem: sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, de-

[11] III c.5 n.7 (BK 1010b2): S.TH., lect.14 n.692.

[12] L.2 c.6: ML 32,890.

ficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito: quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum quod sensum affici, est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia translatione planius dicitur quod *sensus proprii sensibilis falsus non est.* Phantasiae autem attribuitur falsitas: quia repraesentat similitudinem rei etiam absentis; unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus, in V *Metaphys.*[13], dicit quod umbrae et picturae et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quod falsitas non sit in sensu sicut in cognoscente verum et falsum.

vas, que, si están mal dispuestas, no reciben como conviene la impresión de los agentes, y por esto se da el caso de que hallen amargo lo dulce los que tienen enfermo el paladar. En cambio, respecto al sensible común y al accidental, cabe falsa apreciación, incluso en el sentido bien dispuesto, porque no se refiere a estas cosas de modo directo, sino de modo accidental y por cuanto se refiere a las otras.

SOLUCIONES. 1. Ser afectado el sentido es lo mismo que sentir. Por tanto, de que el sentido comunique sus afecciones como las recibe se sigue que no es engañosa nuestra sensación cuando nos damos cuenta de que sentimos algo. Pero, como algunas veces el sentido es afectado de manera distinta a como son las cosas, síguese también que en ocasiones las anuncia de manera distinta de como son, y por esto los sentidos nos engañan acerca de las cosas, pero no acerca del hecho de sentir.

2. Se dice que la falsedad no es propia de los sentidos, porque éstos no se engañan respecto al objeto propio, y por esto otra versión dice, con más claridad, que *el sentido no es falso respecto al sensible propio.* En cambio, se atribuye falsedad a la imaginación, porque representa imágenes incluso de cosas ausentes, de donde proviene que, cuando alguien toma tales imágenes como si fuesen las mismas cosas, incurre en falsedad. Por esto dijo el Filósofo que son falsas las sombras, los sueños y las pinturas, porque bajo ellas no están las cosas cuyas apariencias ostentan.

3. La razón alegada es válida para probar que la falsedad no está en el sentido como en sujeto que conoce lo falso y lo verdadero.

[13] IV c.29 n.1 (BK 1024b23): S.TH., lect.22 n.1128.

ARTICULO 3

Utrum falsitas sit in intellectu [a]

Si hay falsedad en el entendimiento

DIFICULTADES. Parece que en el entendimiento no hay falsedad.

1. Dice San Agustín que *todo el que se engaña desconoce aquello en que se engaña.* Pero de la falsedad se dice que está en el entendimiento, cuando por él sufrimos engaño. Luego en el entendimiento no hay falsedad.

2. Dice el Filósofo que *el entendimiento es siempre recto.* Luego en él no hay falsedad.

POR OTRA PARTE, dice el propio Aristóteles que *donde hay composición de conceptos, allí está lo verdadero y lo falso.* Pero la composición de conceptos se realiza en el entendimiento. Luego en él está lo falso y lo verdadero.

RESPUESTA. Así como una cosa tiene el ser por su forma, así también la facultad cognoscitiva tiene el acto de conocer por la imagen del objeto conocido. De aquí, pues, que lo mismo que una cosa natural no puede hallarse en falta respecto al ser que le corresponda por su forma, si bien puede faltarle algún accidente o cosas complementarias de su ser—puede un hombre, por ejemplo, no tener los dos pies, pero no puede faltarle ser hombre—, así tampoco puede fallar la potencia cognoscitiva en el acto de conocer respecto al objeto cuya imagen la informa, aunque pueda fallar respecto a lo que es accidental o derivado de ella; y por esto hemos dicho que la vista no se engaña respecto a su sensible propio, aunque se engañe respecto a los sensibles derivados de aquél y a los sensibles accidentales.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.* [14]: *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III *De anima* [15], quod *intellectus semper est rectus.* Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est quod dicitur in III *De anima* [16], quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.* Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

Respondeo dicendum quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus: sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei. Sicut est dictum (a.2) quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens.

[a] Infra q.58 a.5; q.85 a.6; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De verit.* q.1 a.12; *Cont. Gent.* 1,59; 3,108; *De anima* 3 lect.11; *Periherm.* 1 lect.3; *Metaphys.* 6 lect.4; 9 lect.11.

[14] Q.32: ML 40,22.

[15] C.10 n.4 (BK 433a26): S.TH., lect.15 n.826.

[16] C.6 n.1 (BK 430a27): S.TH., lect.11 n.747.

Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur: sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quae supra (q.16 a.2) circa veritatem dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem: in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (a.2).

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit *quod quid est,* potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt: sic enim definitio non est solum falsa respectu alicuius rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, *animal rationale quadrupes,* falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, *aliquod animal rationale est quadrupes.* Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Pues de la misma manera que el sensible propio informa directamente al sentido, así también informa al entendimiento la imagen de la esencia de los seres. Por tanto, el entendimiento no se engaña acerca de las esencias, o *de lo que la cosa es,* como no se engaña el sentido respecto al sensible propio. Pero se puede engañar en el acto de componer y dividir, porque puede atribuir al ser, cuya esencia conoce, algo impropio u opuesto a él, ya que para juzgar de estas cosas se halla el entendimiento en las mismas condiciones que el sentido para juzgar de los sensibles comunes y accidentales. Hay, sin embargo, entre ellos una diferencia, que ya hicimos notar cuando hablábamos de la verdad, esto es, que puede haber falsedad en la inteligencia, no sólo por ser falso su conocimiento, sino también porque la inteligencia conoce la falsedad, como conoce la verdad, y, en cambio, en el sentido no puede estar la falsedad en cuanto conocida, según hemos dicho.

Pero, aunque propiamente la falsedad del entendimiento sólo está en el acto de componer y dividir, de modo accidental puede hallarse también en el acto con que el entendimiento conoce la esencia, o *lo que una cosa es,* debido a que vaya mezclado con alguna composición intelectual. Y esto puede suceder de dos maneras: o porque el entendimiento atribuya a un ser la definición de otro, por ejemplo, al hombre la definición del círculo, y la definición de una cosa es falsa cuando se le aplica otra, o porque mezcle en una definición cosas que no se pueden asociar, y en este caso ya no sólo es falsa la definición respecto al objeto, sino que lo es en sí misma. Si, por ejemplo, un entendimiento formulase esta definición: *animal racional cuadrúpedo,* el entendimiento que así definiese es falso en virtud de que es falso por formar esta composición *algún animal racional es cuadrúpedo.* Por donde se ve que, en el acto de conocer las esencias simples, el entendimiento no puede ser falso, sino que o es verdadero o no entiende absolutamente nada.

SOLUCIONES. 1. El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas, y por esto, hablando con propiedad, conocemos una cosa cuando juzgamos de ella reduciéndola a su esencia, como sucede en las demostraciones en las cuales no hay falsedad, y en este sentido se ha de entender el citado texto de San Agustín: *El que se engaña desconoce aquello en que se engaña,* y no en el sentido de que no nos engañemos en ninguna de las operaciones del entendimiento.

2. El entendimiento es siempre recto en orden a los principios, acerca de los cuales nunca se engañó, por lo mismo que no se engaña acerca de las *esencias,* pues principios evidentes son los que se entienden con sólo entender sus términos, puesto que el predicado está incluido en la definición del sujeto.

Ad primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, reducentes illud in *quod quid est,* sic de eo iudicamus: sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur:* non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum: circa quae non decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa *quod quid est.* Nam principia per se nota sunt illa quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti.

ARTICULO 4

Utrum verum et falsum sint contraria

Si lo verdadero y lo falso son contrarios

DIFICULTADES. Parece que lo verdadero y lo falso no son contrarios.

1. Porque se oponen como lo que es a lo que no es, ya que, según San Agustín, *verdadero es aquello que es.* Pero lo que es y lo que no es no se oponen como contrarios. Luego lo falso y lo verdadero no son contrarios.

2. Nunca uno de los contrarios está en el otro. Sin embargo, lo falso está en lo verdadero, porque, como dice San Agustín, *el actor trágico no sería un falso Héctor si no fuese verdadero trágico.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

3. En Dios no hay contrariedad alguna, porque, como dice San Agustín, ninguna cosa es contraria a la substancia divina. Pero la falsedad se opone a Dios, pues la Escritura llama *mentira* a los ídolos; y así dice el profeta Jeremías: *Se abrazaron fuertemente a la mentira,* y la Glosa explica: *a los ídolos.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod verum et falsum non sint contraria.

1. Verum enim et falsum opponuntur sicut quod est et quod non est: nam *verum est id quod est,* ut dicit Augustinus [17]. Sed quod est et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Praeterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero: quia, sicut dicit Augustinus in libro *Soliloq.* [18]: *Tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus.* Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Praeterea, in Deo non est contrarietas aliqua: nihil enim divinae substantiae est contrarium, ut dicit Augustinus, XII *De civ. Dei* [19]. Sed Deo opponitur falsitas: nam idolum in scriptura *mendacium* nominatur, Ier 8,5: *apprehenderunt mendacium:* Glossa [20]: *idest idola.* Ergo verum et falsum non sunt contraria.

[17] *Soliloq.* l.2 c.5: ML 32,889.

[18] L.2 c.10: ML 32,893.

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que la opinión falsa es contraria a la verdadera.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II *Periherm.* [21]: ponit enim falsam opinionem verae contrariam.

RESPUESTA. Lo verdadero y lo falso se oponen como contrarios, y no, según algunos han dicho, como se oponen la afirmación y la negación. Para explicarlo, tómese en cuenta que la negación ni pone o aporta nada ni recae sobre un sujeto determinado, por lo cual lo mismo se puede aplicar al ser que al no ser; y así podemos decir: *el que no ve, el que no está sentado.* La privación, por su parte, tampoco pone cosa alguna, pero recae en un sujeto determinado, ya que es negación en un sujeto, como dice Aristóteles, y por esto no se llama *ciego* más que al que no es capaz de ver. Por último, lo contrario aporta algo y recae en un sujeto determinado; *negro,* por ejemplo, es una especie de color.—Ahora bien, lo falso pone alguna cosa, porque, según el Filósofo, consiste en decir o apreciar que una cosa es lo que no es, o que no es lo que es; pues así como lo verdadero pone una acepción conforme con la realidad, lo falso pone una que no se adapta a ella. Es, pues, indudable que lo verdadero y lo falso son contrarios.

Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt [22]. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente; sicut *non videns,* et *non sedens.* Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV *Metaphys.* [23]: *caecum* enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat: *nigrum* enim est aliqua species coloris.—Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Philosophus IV *Metaphys.* [24], ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

SOLUCIONES. 1. Lo que hay en las cosas es la verdad de las cosas; pero lo que existe en cuanto percibido es

Ad primum ergo dicendum quod id quod est in rebus, est veritas rei: sed id quod est ut ap-

[19] C.2: ML 41,350.
[20] *Glossa interl.* super Ier 8,5; cf. HIERONYMUM: ML 24,737.
[21] C.14 n.10 (BK 23b35).
[22] Cf. ALEX. HALENSEM, *Summa Theol.* p.1.ª n.101.
[23] III c.2 n.8 (BK 1004a5): S.TH., lect.3 n.564-66.
[24] III c.7 n.1 (BK 1011b26): S.TH., lect.16 n.720; cf. IV c.29 n.1 (BK 1024b17): S.TH., lect.22 n.1128.

la verdad del entendimiento, en el que primeramente reside la verdad. Por consiguiente, falso es lo que no existe en cuanto percibido. Pues bien, percibir que una cosa existe y percibir que no existe se oponen como contrarios, y así lo enseña el Filósofo cuando demuestra que la proposición *el bien es el bien* es contraria a esta otra: *el bien no es el bien.*

2. Lo falso no se funda en lo verdadero, que se le opone, como tampoco se funda un mal en el bien opuesto a él, sino en lo verdadero que le sirve de sujeto. La razón es porque tanto lo verdadero como el bien son transcendentales y se identifican con el ser, y, por tanto, así como toda privación se funda en un sujeto, que es el ser, así también todo mal se funda en un bien, y todo lo falso, en algo verdadero.

3. Como las cosas contrarias, lo mismo que las opuestas de modo privativo, tienen el mismo sujeto, nada hay que se oponga a Dios en sí mismo, ya se considere su bondad o su verdad, porque en el entendimiento divino no cabe falsedad alguna. Sin embargo, algo hay opuesto a Dios en la idea que nos formamos de El, pues a la idea u opinión verdadera acerca de Dios se opone la falsa, y por esto se llama a los ídolos mentiras opuestas a la verdad divina, por cuanto la falsa idea acerca de los ídolos es contraria a la verdadera acerca de la unidad de Dios.

prehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet: sicut probat Philosophus, in II *Periherm.*[25], quod huic opinioni, *bonum est bonum,* contraria est, *bonum non est bonum.*

Ad secundum dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt, et convertuntur cum ente: unde, sicut omnis privatio fundatur in subiecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum quod, quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis: quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium: nam verae opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinae, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur verae opinioni de unitate Dei.

[25] C.14 n.10 (BK 23b35).

CUESTION 18

(In quatuor articulos divisa)

De vita Dei

De la vida de Dios

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius (cf. q.14 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quorum sit vivere.

Secundo: quid sit vita.

Tertio: utrum vita Deo conveniat.

Quarto: utrum omnia in Deo sint vita.

Puesto que entender es propio de los seres vivientes, tras el estudio de la ciencia divina y del entendimiento de Dios es obligado tratar de su vida, y acerca de ella conviene averiguar cuatro cosas:

Primera: cuáles son los seres que viven.

Segunda: qué es la vida.

Tercera: si la vida compete a Dios.

Cuarta: si todas las cosas son vida en Dios.

ARTICULO 1

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere [a]

Si tener vida corresponde a todos los seres naturales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere.

1. Dicit enim Philosophus, in VIII *Physic.*[1], quod motus est *ut vita quaedam natura existentibus omnibus.* Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Praeterea, plantae dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII *Physic.*[2] Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

DIFICULTADES. Parece que vivir pertenece a todos los seres naturales.

1. Dice el Filósofo que el movimiento es *como una especie de vida de todos los seres que existen en la naturaleza.* Pero todos los seres naturales participan del movimiento. Luego todos participan de la vida.

2. Atribuimos vida a las plantas porque tienen en sí mismas el principio de su movimiento de desarrollo y declinación. Pero el movimiento local es por naturaleza anterior y más perfecto que el de crecimiento y decrecimiento, como demuestra el Filósofo. Si, pues, todos los cuerpos de la naturaleza tienen algún principio de movimiento local, parece que todos viven.

[a] *Sent.* 3 d.35 q.1 a.1; 4 d.14 q.2 a.3 q.a2; d.49 q.1 a.2 q.a3; *De verit.* q.4 a.8; *Cont. Gent.* 1,97; *De div. nom.* c.6 lect.1; *De pot.* q.10 a.1; *De anima* 1 lect.14; 2 lect.1; *In Io.* c.17 lect.1.

[1] C.1 n.1 (BK 250b14): S.TH., lect.1 n.2.

[2] C.7 n.2 (BK 260a28): S.TH., lect.14 n.3-6.

3. Los más imperfectos entre los cuerpos naturales son los elementos, y, ello no obstante, se les atribuye vida, pues se habla de *aguas vivas.* Luego con mucha mayor razón se ha de atribuir vida a los demás cuerpos.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *las plantas viven con la última resonancia de la vida,* de donde se puede deducir que tienen el ínfimo grado de vida. Pero los cuerpos inanimados están por debajo de las plantas. Luego no les pertenece vivir.

RESPUESTA. Examinando los seres que indudablemente viven, podemos averiguar a cuáles pertenece la vida y a cuáles no. Es indudable que los animales viven, pues en el libro *De los vegetales* se dice que *la vida en los animales es manifiesta.* Por tanto, los seres vivientes se han de distinguir de los que no lo son por aquello que nos mueve a decir que los animales viven, o sea por aquello en que primero se manifiesta la vida y lo último en que da muestras de existir. Pues bien, lo primero que nos mueve a decir que un animal vive es que empiece a moverse por sí mismo, y pensamos que sigue viviendo mientras notamos en él este movimiento, y cuando ya no se mueve por sí, sino sólo a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida. Por donde se ve que, hablando con propiedad, son vivientes los seres que se mueven a sí mismos, cualquiera que sea la especie de movimiento, bien se le tome en sentido estricto o como acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia; bien en sentido amplio, como acto de lo perfecto, sentido en que se llama también movimiento a los actos de entender y sentir, como dice el Filósofo. De suerte que vivientes llamamos a todos los seres que se actúan a sí mismos respecto a un movimiento u operación cualquiera, y, en cambio, aquellos cuya naturaleza no requiere que se actúen a sí mismos en

3. Praeterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita: dicuntur enim *aquae vivae.* Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 6 cap. *De div. nom.*[3], quod *plantae secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere:* ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitae obtinent plantae. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Respondeo dicendum quod ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit: dicitur enim in libro *De vegetabilibus*[4], quod *vita in animalibus manifesta est.* Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur *moveri,* ut dicitur in III *De anima*[5]. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea vero in

[3] § 1: MG 3,856: S.Th., lect.1. [4] *De plantis* 1 c.1 (Bk 815a10).
[5] C.4 n.9 (Bk 429b22): S.Th., lect.9 n.720-27; c.7 n.1 (Bk 431a6): S.Th., lect.12 n.765-67.—Cf. 1.2 c.11 n.2 (Bk 423b26): S.Th., lect.23 n.546-48.

quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum caelestium; vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem; et non per proprietatem. Nam motus caeli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quaedam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae, utpote cum sunt extra locum proprium: cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantae et aliae res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam vel in recedendo ab ea: imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione.—Et praeterea, corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in VIII *Physic.*[6]; et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum quod aquae vivae dicuntur, quae habent continuum fluxum: aquae enim stantes, quae non conti-

el ejercicio de algún movimiento u operación, no se puede llamar vivientes más que en sentido metafórico.

SOLUCIONES. 1. El texto del Filósofo se puede entender o bien del movimiento primero, esto es, del movimiento de los cuerpos celestes, o del movimiento en general. En ambas acepciones se puede decir por analogía, aunque no con propiedad, que el movimiento es, en cierto modo, la vida de los cuerpos de la naturaleza. En efecto, el movimiento del cielo es, con relación al universo corpóreo, lo que respecto al animal es el movimiento del corazón, que sirve para conservar la vida; y asimismo todos los movimientos naturales tienen en las cosas cierto parecido con la acción vital, por lo cual, si el universo entero fuese un solo animal cuyos movimientos proviniesen de un impulso intrínseco—y así lo han creído algunos—, se seguiría que el movimiento es la vida de todos los cuerpos de la naturaleza.

2. A los cuerpos, lo mismo pesados que ligeros, no les compete moverse más que cuando no tienen la disposición o estado que requiere su naturaleza; por ejemplo, cuando están fuera de su lugar, pues si ocupan su lugar propio y natural, se están quietos. En cambio, las plantas y los demás seres vivientes se mueven con movimiento vital precisamente cuando están en su estado o disposición natural, y nunca para acercarse o alejarse de ella; más aún, en la misma medida en que se apartan del movimiento vital se alejan de su natural estado.—Además, los cuerpos, sean pesados o ligeros, son movidos por un agente extrínseco, bien sea el agente productor que les da la forma o el que, simplemente, quita obstáculos o impedimentos, como dice Aristóteles, y por esto no se mueven a sí mismos como los cuerpos vivientes.

3. Se llama aguas vivas a las que fluyen de continuo, y, por el contrario, las que han perdido su continuidad con el manantial, como las de estanques y

[6] C.4 n.7 (Bk 255b35): S.Th., lect.8 n.8.

cisternas. se llaman aguas muertas. Pero ésta es una expresión metafórica fundada en que, como parece que se mueven a sí mismas, tienen apariencias de vida. Sin embargo, no hay en tales aguas verdadera vida, porque el movimiento que tienen, lo mismo que el de los demás cuerpos pesados o ligeros, no proviene de ellas, sino de la causa que las produjo.

nuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuae, ut aquae cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitae. Sed tamen non est in eis vera ratio vitae: quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

ARTICULO 2

Utrum vita sit quaedam operatio [a]

Si la vida consiste en alguna operación

DIFICULTADES. Parece que la vida es una operación.

1. Nada se divide más que en partes de su mismo género. Pero el vivir se divide en operaciones, como lo hace el Filósofo, que divide el vivir en cuatro grados, a saber: alimentarse, sentir, moverse de lugar y entender. Luego la vida es una operación.

2. Se dice que la vida activa es distinta de la contemplativa, y, sin embargo, los contemplativos no se distinguen de los activos más que en algunas operaciones. Luego la vida es una operación.

3. Conocer a Dios es una determinada operación, y, sin embargo, constituye la vida eterna, como se ve por lo que se dice en el Evangelio de San Juan: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero.* Luego la vida es una operación.

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que, *para los vivientes, vivir es ser.*

RESPUESTA. Como se desprende de lo que tenemos dicho, nuestro entendimiento, que propiamente conoce las esencias, toma sus datos de los sentidos, que tienen por objeto propio los accidentes externos; de donde resulta que las apariencias exteriores son el medio por donde llegamos a conocer las esencias de las cosas. Pues bien, como, según hemos dicho, nosotros denominamos las cosas como las conocemos, ocurre que, para designar las esencias, se emplean frecuentemente nombres tomados de las propiedades externas; de donde proviene que estos nombres se emplean unas veces para designar exclusivamente las esencias, que es para lo que fueron impuestos, y otros, con menos rigor, para designar las propiedades de que se tomaron. Un ejemplo de esto es el nombre o término *cuerpo,* impuesto para significar cierto género de substancias que se caracterizan por tener tres dimensiones, debido a lo cual se emplea también a veces para designar las tres dimensiones, por lo mismo que cuerpo se toma como una de las especies de la cantidad.

Pues una cosa análoga se ha de decir hablando de la vida. El nombre de *vida* se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se muevan a sí mismas. Pero no fue impuesto para significar esto, sino para significar la substancia a la que por naturaleza conviene moverse espontáneamente o de algún modo impulsarse a la operación, y, por tanto, *vivir* no es otra cosa que existir en determinada naturaleza, y *vida* significa esto mismo en abstracto, como *carrera* es el mismo *correr* enunciado en abstracto. De donde *vivo* no es predicado accidental, sino sustancial.—Esto no obstante, se emplea también a veces con menos propiedad la palabra *vida* para designar las operaciones de que toma su nombre, y en este sentido dice el Filósofo que *vivir, principalmente, es sentir y entender.*

SOLUCIONES. 1. En el pasaje citado llama el Filósofo *vivir* a las opera-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita sit quaedam operatio.

1. Nihil enim dividitur nisi per ea quae sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II libro *De anima* [7], qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quaedam.

2. Praeterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quaedam operatio.

3. Praeterea, cognoscere Deum est operatio quaedam. Haec autem est vita, ut patet per illud Io 17,3: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II *De anima* [8]: *vivere viventibus est esse.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (q.17 a.1.3) patet, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis (q.13 a.1) patet, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita: aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones: et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam *vitae* nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura: et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum *currere* in abstracto. Unde *vivum* non est praedicatum accidentale, sed substantiale.—Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit Philosophus, IX *Ethic.* [9], quod *vivere principaliter est sentire vel intelligere.*

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi accipit *vi-*

[a] Infra q.54 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 ad 1; 4 d.49 q.1 a.2 q.a3; *Cont. Gent.* 1,98; *De div. nom.* c.6 lect.1.
[7] C.2 n.2 (BK 413a22): S.TH., lect.3 n.253-55.
[8] C.4 n.4 (BK 415b13): S.TH., lect.7 n.319.

[9] C.9 n.7 (BK 1170a18): S.TH., lect.11 n.1902.

ciones vitales.—O, mejor, que los términos sentir, entender, etc., designan unas veces las operaciones vitales, y otras, el ser del que las ejecuta; y así es como el mismo Aristóteles dice que *ser es sentir y entender,* o sea, poseer una naturaleza apta para entender y sentir, y de este modo distingue los cuatro grados de vida. En efecto, cuatro son los géneros de vivientes que hay en este mundo, de entre los cuales unos sólo son aptos para nutrirse y para lo que de ello se deriva: el desarrollo y la reproducción; otros alcanzan, además, a sentir, como los animales inmóviles; por ejemplo, las ostras; otros llegan al movimiento local, como los animales perfectos; por ejemplo, los cuadrúpedos, las aves, etc., y otros por fin, alcanzan a entender, como los hombres.

2. Obras de vida se llaman aquellas cuyos principios están en los agentes en forma que sean ellos mismos los que se determinen al ejercicio de tales obras. Pero sucede que para la ejecución de ciertas operaciones no sólo poseen los hombres principios naturales, cuales son las potencias, sino que tienen, además, otros sobreañadidos, como son los hábitos, que inclinan, como si fuesen otra naturaleza, a determinado género de actos, y hacen que tales actos sean agradables. De aquí que, en virtud de cierto parecido, se llame vida de un hombre a las obras que éste prefiere, o a las que se siente inclinado, o a aquellas en que se ocupa y a las que consagra su vida, y por esto se dice de unos que hacen vida depravada, y de otros, que llevan vida honrosa. Pues de este modo se distingue la vida activa de la contemplativa, y por esto también conocer a Dios es la vida eterna.

3. De donde asimismo se deduce la solución de la tercera dificultad.

vere pro operatione vitae.—Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim IX *Ethic.*[10], quod *esse est sentire vel intelligere,* idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quaedam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quae sunt augmentum et generatio; quaedam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quaedam vero, cum his, ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et huiusmodi; quaedam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum dicendum quod opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiae naturales; sed etiam quaedam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quaedam operationum genera quasi per modum naturae, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quandam similitudinem, quod illa operatio quae est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis: unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita aeterna.

Unde patet solutio ad tertium.

[10] C.9 n.9 (BK 1710a33): S.TH., lect.11 n.1908.

ARTICULO 3

Utrum Deo conveniat vita[a]

Si la vida compete a Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat vita.

1. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est (a.1.2). Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Praeterea, in omnibus quae vivunt, est accipere aliquod vivendi principium: unde dicitur in II *De anima*[11], quod *anima est viventis corporis causa et principium.* Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Praeterea, principium vitae in rebus viventibus quae apud nos sunt, est anima vegetabilis, quae non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in Ps 83,3: *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis.

DIFICULTADES. Parece que la vida no compete a Dios.

1. Según hemos dicho, vivir compete a los seres que se mueven a sí mismos. Pero a Dios no le compete moverse. Luego tampoco vivir.

2. Todos los seres que viven han de tener algún principio de vida, y por esto dice el Filósofo que *el alma es causa y principio de la vida del cuerpo viviente.* Pero Dios no tiene principio. Luego tampoco le compete tener vida.

3. En los vivientes que conocemos, el principio de la vida es el alma vegetativa, que sólo tienen los seres corpóreos. Luego vivir es cosa que no compete a los incorpóreos.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo.*

RESPUESTA. En Dios hay vida en el sentido más riguroso. Para comprobarlo, adviértase que, si la vida se atribuye a los seres que obran por sí mismos y no movidos por otros, cuanto con mayor perfección convenga esto a un ser, tanto más perfecta será la vida que hay en él. Así, pues, en los seres que mueven y son movidos se encuentran tres elementos por este orden. Ante todo, el fin, que es el que mueve al agente, y el agente principal, que es el que obra por su forma, si bien en ocasiones lo hace por medio de algún instrumento, que, sin embargo, no obra en virtud de su forma propia, sino a impulso del agente principal, de suerte que al instrumento sólo corresponde la ejecución del acto.

[a] *Cont. Gent.* 1,97.98; 4,11; *Metaphys.* 12 lect.8; *In Io.* 14 lect.2.
[11] C.4 n.3 (BK 41b8): S.TH., lect.7 n.319.

Ahora bien, hay seres que se mueven a sí mismos, pero no en orden a una forma ni a un fin, que esto se lo da y señala la naturaleza, sino sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, y tales son las plantas, que, en virtud de una forma infundida por la naturaleza, se mueven a sí mismas, desarrollándose y marchitándose.

Otros hay que se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino, además, para adquirir la forma que le da origen. Y de esta clase son los animales, que tienen como principio de su movimiento una forma, no aneja a la naturaleza, sino adquirida por sus sentidos; por lo cual, cuanto más perfectos sean éstos, con tanta mayor soltura se mueven. Por esto vemos que los que no poseen más que el sentido del tacto, como las ostras, sólo ejecutan movimientos de dilatación y contracción, muy poco superiores a los de las plantas, y, en cambio, los que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está en contacto con ellos, sino también lo distante, recorren el espacio con movimiento progresivo.

Pero si bien esta clase de animales se procuran con sus sentidos las formas que les sirven de principio para sus operaciones, no son ellos, sin embargo, los que se determinan a sí propios el fin de sus actos o movimientos, sino que esto lo llevan anejo a su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma que perciben sus sentidos. Luego por encima de estos animales están los seres que se mueven también en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del entendimiento, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce y subordinar esto a aquello. Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento, que, son a su vez, los que con

Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus: sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum.

Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum movetur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum: haec enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno

et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum. Sicut etiam in artibus, videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis: et haec praecipit illi quae habet executionem tantum, in disponendo materiam.

Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura: sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, in XII *Metaphys.*[12], ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX *Metaphys*[13], duplex est actio: una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est ac-

mayor perfección se mueven a sí mismos, en prueba de lo cual vemos cómo en el mismo hombre es la facultad intelectual la que mueve las potencias sensitivas, y éstas, las que mandan la actividad de los órganos ejecutores del movimiento. Cosa que, por lo demás, ocurre también en las artes, pues se observa, por ejemplo, que el arte a que corresponde el empleo de una nave, que es el arte de navegar, da reglas al constructor, y éste al que se limita a ejecutar el proyecto.

Pero aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir algunas cosas, otras hay, sin embargo, que de antemano le impone la naturaleza, como son los primeros principios, acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede por menos de querer, y, por consiguiente, si en orden a algunas cosas se mueve a sí mismo, respecto de otras es necesario que sea movido. Luego el ser cuya naturaleza es su propio entender, y que no recibe de nadie lo que la naturaleza tiene, éste alcanza el grado supremo de la vida. Pues este ser es Dios, y, por tanto, la vida alcanza en Dios el grado máximo. Por esto el Filósofo, de la prueba de que Dios es un ser inteligente, deduce que tiene vida sempiterna y perfectísima, fundado en que su entendimiento es perfectísimo y está siempre en acto.

SOLUCIONES. 1. Como dice Aristóteles, hay dos clases de acciones: unas que pasan a materia exterior, como las de cortar o calentar, y otras que permanecen en el agente, como las de entender, querer y sentir. La diferencia entre unas y otras consiste en que las primeras no son perfecciones del que las ejecuta, sino de lo que las recibe, y las segundas son perfecciones del agente; por lo cual, en virtud de la semejanza que hay entre el movimiento como acto del móvil y el segundo grupo de acciones como actos del operante, se llama a éstas movimientos del agente, no obstante que el movimiento

[12] XI c.7 n.7 (Bk 1072b27): S.Th., lect.8 n.2544.
[13] VIII c.8 n.9 (Bk 1050a22): S.Th., lect.8 n.1862.

sea acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia, y estas acciones sean acto de lo perfecto, o sea de lo que está en acto, como dice el Filósofo. Por consiguiente, del ser que se entiende a sí mismo se dice que se mueve, a la manera como entender es movimiento, y de este modo, y no en cuanto el movimiento es acto de lo imperfecto, admitió Platón que se mueve Dios.

2. Lo mismo que Dios es su ser y su entender, es también su vivir, y por esto de tal manera vive que no necesita principio de vida.

3. La vida de los seres inferiores está infundida en una naturaleza corruptible que, para conservar la especie, necesita de la generación, y del alimento para conservar al individuo; por lo cual no hay vida en ellos sin alma vegetativa. Pero nada de esto tiene lugar en los seres incorruptibles.

tus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III *De anima*[14]. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit[15] quod Deus movet seipsum: non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere. Et propter hoc, sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc, in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULO 4

Utrum omnia sint vita in Deo[a]

Si todas las cosas son vida en Dios

DIFICULTADES. Parece que no todas las cosas son vida en Dios.

1. Dice el Apóstol: *En El vivimos, nos movemos y existimos.* Pero como no todas las cosas son en Dios movimiento, tampoco son vida en El.

2. Todas las cosas están en Dios como en su primer modelo o ejemplar. Si, pues, todas son imagen o copia, deben adaptarse al modelo. Pero como no todas viven en la realidad, parece que tampoco viven todas en Dios.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo.

1. Dicitur enim Act 17,28: *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Praeterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

a *De virt.* q.4 a.8; *Cont. Gent.* 4,13; *In Io.* 1 lect.2.
14 C.7 n.1 (Bk 431a6): S.Th., lect.12 n.765.
15 *Phaedri* c.24; cf. q.9 a.1 ad 1.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit in libro *De vera relig.*[16], substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quae in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

4. Praeterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quae fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quae Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quae nunquam fiunt, sunt vita in Deo inquantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,3-4: *quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnia praeter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, inquantum continentur et conservantur virtute divina: sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. Et sic creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis, *in ipso vivimus, movemur et sumus:* quia et nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causan-

3. Dice San Agustín que una substancia viviente es mejor que cualquier otra no viviente. Si, pues, las que no viven fuesen vida en Dios, tendrían en Dios un ser más verdadero que en sí mismas, cosa que parece falsa, pues en sí mismas están en acto, y en Dios están en potencia.

4. Lo mismo que Dios conoce los bienes y lo que en cualquier tiempo ha de suceder, conoce también los males y lo que puede hacer y jamás hará. Si, pues, todas las cosas son vida en Dios en cuanto las conoce, también lo será el mal y lo que no ha de existir, en cuanto conocido por Dios, lo cual es inadmisible.

POR OTRA PARTE, se dice en el Evangelio de San Juan: *Lo que ha sido hecho, era vida en El,* y como todos los seres, excepto Dios, han sido hechos, se sigue que todos son vida en Dios.

RESPUESTA. Hemos dicho que el vivir de Dios es su mismo entender. Pero como en Dios se identifican el entendimiento, el acto de entender y el objeto entendido, síguese que cuanto hay en Dios a título de entendido, es su vida y su mismo vivir. Por consiguiente, como todo lo que Dios hace está en El como entendido, todo es en El vida divina.

SOLUCIONES. 1. Estar las criaturas en Dios se entiende de dos maneras. Una, en cuanto el poder divino las contiene y conserva, al modo como se dice que en nosotros está lo que podemos hacer, y de este modo están las criaturas en Dios, incluso tal como son en sí mismas, y en este sentido se entienden las palabras del Apóstol: *En El vivimos, nos movemos y existimos,* ya que nuestro ser, nuestro vivir y nuestro movimiento tienen por causa a Dios. De otra manera, se dice que las criaturas están en Dios como en quien las

16 C.29: ML 34,145.

conoce, y de este modo están en Dios por sus razones o ideas propias, que en Dios no son cosa distinta de su esencia, y por ello, en cuanto las cosas están de este modo en Dios, son esencia divina. Pues bien, como la esencia divina es vida, pero no movimiento, síguese que, según este modo de hablar, las cosas no son movimiento en Dios, sino vida.

2. La conformidad de la imagen con el original es precisa en cuanto a la forma, pero no en cuanto al modo de ser, puesto que en ocasiones la forma tiene distinto modo de ser en el original y en la copia, como sucede a la forma de un edificio, que en la mente del arquitecto tiene un ser inmaterial e inteligible, y en la realidad lo tiene material y sensible. De aquí que las razones o ideas de los seres que en sí mismos no tienen vida, sean vida en la mente de Dios, porque allí tienen ser divino.

3. Si en la esencia de las cosas naturales no entrase la materia, sino sólo la forma, tendrían por sus ideas en la mente divina un modo de ser en todos los aspectos más verdadero que el que tienen en sí mismas, y por esto dijo Platón que el verdadero hombre es el hombre separado y que el material sólo es hombre por participación. Pero como la materia pertenece a la esencia de los seres naturales, se ha de decir que, en cuanto al ser, más perfecto es el que tienen los seres naturales en la mente de Dios que el que en sí mismos tienen, porque en la mente divina tienen un ser increado, y el que en sí mismos tienen es creado. Pero en cuanto a ser esto o lo otro, v.gr., hombre o caballo, es más verdadero el ser de su naturaleza que el de la mente divina, porque para la verdad del hombre se requiere la materia, que no tiene en la mente de Dios, lo mismo, por ejemplo, que una casa, que en la mente del artífice tiene un ser más noble que en la materia, y, sin embargo, con más

tur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet quandoque forma in exemplari et in exemplato: sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit [17] quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis: quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina: quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habet in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia: sed tamen verius dicitur domus quae

[17] Vide *Phaedonis* c.49; *Timaei* 2 c.5; ARISTOTELEM, *Metaphys.* 1 c.6 n.2 (BK 987b7); AUGUST., ep.3 *Ad Nebrid.*: ML 33,64; ep.118 *Ad Diosc.* c.3: ML 33,441.

verdad se llama casa a la material que a la que está en la mente del arquitecto, pues aquélla existe de hecho y ésta sólo en potencia.

4. Si bien los males entran en el ámbito del conocimiento de Dios en cuanto comprendidos en la ciencia, no por eso están en él porque Dios los produzca o conserve, ni tampoco porque tenga idea de ellos, ya que los conoce por las ideas de los bienes; por lo cual no se puede decir que los males sean vida en Dios. Respecto de las cosas que nunca han de existir, se puede decir que son vida en Dios, si por vivir se entiende solamente conocer, pues Dios las conoce; pero no en cuanto vivir incluye principio de operación.

est in materia, quam quae est in mente, quia haec est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum quod, licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo: cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quod mala sint vita in Deo. Ea vero quae secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo: non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

INTRODUCCION A LA CUESTION 19

DE LA VOLUNTAD DE DIOS

A la consideración de la ciencia de Dios sigue lógicamente la de su divina voluntad, como después del acto de entender viene inmediatamente el movimiento o afecto de la voluntad hacia el objeto conocido.

Acerca de la voluntad divina, Santo Tomás estudia los tres siguientes puntos: 1.º, la voluntad divina en sí misma (q.19); 2.º, el afecto primero y fundamental de la voluntad divina, que es el amor (q.20); 3.º, las virtudes de la voluntad divina: justicia y misericordia (q.21).

I. Orden y conexión de los artículos de la cuestión 19

Primero estudia el Angélico Doctor la voluntad de Dios propiamente dicha, y que se llama voluntad *de beneplácito* (a.1-10), y luego, la voluntad *de signo,* que lo es en un sentido impropio y metafórico (a.11-12).

Acerca de la voluntad de beneplácito plantea tres cuestiones: su existencia, su naturaleza y sus propiedades.

La existencia se demuestra en el artículo 1.º; la naturaleza es determinada en el artículo 2.º, donde se fijan los objetos primario y secundario de la voluntad divina; las propiedades son enumeradas y explicadas en los artículos restantes, desde el 3 al 10.

Las propiedades diversas que posee la voluntad divina le competen, bien en orden al objeto secundario (cosas creadas), bien por relación al entendimiento divino.

Las cosas creadas pueden ser buenas o malas, pero estas últimas no pueden ser término u objeto de la voluntad divina sino por razón de las primeras. Por eso Santo Tomás analiza primero las propiedades de la voluntad divina en orden al bien creado: si lo quiere necesariamente (a.3); si es causa de ello (a.4) o más bien es causada y movida por los bienes creados (a.5); si siempre se cumple (a.6); si es inmutable (a.7), y si impone necesidad a las cosas queridas (a.8); y luego examina su condición en relación con el mal (a.9).

Pasa después a estudiar la propiedad que le compete por orden al entendimiento, que es la libertad (a.10), pues es cosa sabida que la libre elección de la voluntad tiene su raíz y fundamento en el juicio práctico indiferente de la inteligencia.

Por fin, en la segunda parte, explica la voluntad de signo, demostrando la existencia de tal voluntad (a.11) y señalando los diversos signos en que puede realizarse (a.12).

He aquí todo el contenido de la cuestión, expuesto esquemáticamente:

LA VOLUNTAD DE DIOS

- I. La voluntad de beneplácito, formal y propiamente dicha voluntad ....
  - A) Su existencia (a.1).
  - B) Su naturaleza (objetos primario y secundario) (a.2).
  - C) Sus propiedades.
    - 1.º En orden a las cosas creadas ......
      - *a*) En orden a los bienes creados ......
        - 1) Si las quiere necesariamente (a.3).
        - 2) Si es causa de ellas (a.4).
        - 3) Si es causada por ellas (a.5).
        - 4) Si es inmutable (a.6).
        - 5) Si siempre se cumple (a.7).
        - 6) Si impone necesidad a las cosas (a.8).
      - *b*) En orden al mal que hay en las cosas: Si puede querer el mal (a.9).
    - 2.º En orden al entendimiento divino: Si es libre (a.10).
- II. De la voluntad de signo, que es voluntad impropia y metafórica ......
  - A) ¿Debe admitirse en Dios la voluntad de signo? (a.11).
  - B) ¿Cuántos y cuáles son estos signos? (a.12).

II. Errores más notables

La existencia de la voluntad de Dios sólo puede ser negada por los materialistas, que no conciben a Dios como espíritu puro. Quien reconozca a Dios como ser inteligente y provisor, necesariamente debe admitir que está dotado de voluntad.

Pero aun algunos que admiten un ser supremo dotado de inteligencia y voluntad, han incurrido en muchos errores al querer determinar su naturaleza, condición y propiedades. En toda o casi toda la filosofía pagana nos encontramos con un Dios que es causa de todas las cosas creadas no por libre elección de su voluntad, sino por necesidad de su naturaleza; de aquí que generalmente conciban al mundo como existente *ab aeterno.*

Otros han negado en Dios el libre albedrío, ora en cuanto al ejercicio y especificación conjuntamente, como Abelardo (D 374), ora tan sólo en cuanto a la especificación, en el sentido de que Dios necesariamente

hace siempre lo mejor, como Malebranche, Leibnitz, Günther, Rosmini (D 1618 1655 y 1908).

Los fatalistas opinan que los designios y decretos de la voluntad divina imponen necesidad absoluta a las cosas, destruyendo de esta manera la contingencia y libertad en las causas creadas; mientras otros, en el extremo opuesto, creen que las oraciones y los sacrificios de los hombres pueden cambiar los designios divinos (1 q.23 a.8).

No han faltado plumas blasfemas que se atrevieron a escribir que Dios quería el mal moral, o sea el pecado, que El causaba por sí mismo, de modo directo y positivo; tales blasfemias estamparon en sus escritos Lutero, Melanchthon, Zwinglio, Calvino, Beza, etc., etc. [1]

III. Enseñanza de la divina revelación acerca de la voluntad de Dios

Cuanto la divina revelación enseña en torno a la voluntad de Dios se puede reducir a los siguientes puntos:

1.° Dios está dotado de voluntad.

a) *Sagrada Escritura.*—«Dios dijo: «Sea la luz»; y hubo luz» (Gen 1,3).

«... diciendo: «Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quisieres salvar a Israel» (Esth 13,9).

«Sea alabado Yavé desde donde sale el sol hasta donde se pone» (Ps 113,3).

«Yavé hace todo cuanto quiere, en los cielos, en la tierra, en el mar y todos los abismos» (Ps 135,6).

«Venga a nos el tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10).

«No todo el que dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 7,21).

«... diciendo: Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 21,42).

«Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (Rom 12,2).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—«La santa, católica, apostólica, romana Iglesia cree y confiesa la existencia de un solo Dios verdadero... infinito en entendimiento, en voluntad y en toda otra perfección» *(Concilio Vaticano I:* D 1782).

2.° Dios se ama a sí mismo.

a) *Sagrada Escritura.*—«Diré al septentrión: Devuélvelos, y al mediodía: No los retengas. Retraed a mis hijos de las regiones lejanas, y

[1] Cf. R. BELARMINO, *Controversia 14; De amissione gratiae et statu peccati* l.2 c.1 VII, ed. Vivès (1873) t.5 p.248-263.

a mis hijas de los confines de la tierra, a todos cuantos llevan mi nombre, que yo los creé y formé para mi gloria» (Is 43,6-7).

Dios ama a su Hijo, que es una misma cosa con el Padre.

«Bautizado Jesús, al instante salió del agua. Y he aquí que vio abrirse los cielos y al Espíritu Santo de Dios descender como paloma y venir sobre El, mientras una voz del cielo decía: Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias» (Mt 3,16-17).

«Aún estaba El hablando, cuando los cubrió una nube luminosa, y salió de la nube una voz que decía. Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mi complacencia; escuchadle» (Mt 17,5).

«Porque el Padre ama al Hijo, y le muestra todo lo que El hace, y le mostrará aún mayores obras que éstas, de suerte que vosotros quedéis maravillados» (Io 5,20).

«Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo» (Io 10,17).

«Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor» (Io 15,9).

«Yo y el Padre somos una misma cosa» (Io 10,30).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—«Dios se ama necesariamente a sí mismo» *(Concilio Vaticano I:* D 1805).

3.° Dios ama las cosas creadas.

«Estando nuestro Dios en los cielos y pudiendo hacer cuanto quiere» (Ps 115,3).

«Pues amas todo cuanto hiciste y nada aborreces de lo que has hecho; que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti? Pero a todos perdonas porque son tuyos, Señor, amador de almas» (Sap 11,25-27).

«Porque tanto amó Dios al mundo, que dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

«Porque la voluntad de Dios es vuestra santificación...» (Thes 4,3).

4.° Dios ama todas las cosas creadas libérrimamente.

a) *Sagrada Escritura.*—«Sabe, ¡oh rey Nabucodonosor!, que te va a ser quitado el reino. Te arrojarán de en medio de los hombres, morirás con las bestias del campo, y te darán a comer hierba como a los bueyes y pasarán sobre ti siete tiempos, hasta que sepas que el Altísimo es el dueño del reino de los hombres y se lo da a quien le place» (Dan 4,32).

«Estando nuestro Dios en los cielos y pudiendo hacer cuanto quiere» (Ps 115,3).

«Yavé hace todo cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y todos los abismos» (Ps 135,6).

«Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo que a ti. ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes?» (Mt 20,14-15).

«¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: Por qué me has hecho así?» (Rom 9,20).

«Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere» (1 Cor 12,11).

«... en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas según el propósito de su voluntad» (Eph 1,11).

b) *Doctrina de la Iglesia.* La Iglesia ha condenado varias doctrinas que negaban o atenuaban la libertad de Dios en la producción de las cosas creadas, tales como la de *Abelardo* (D 374), la de *Hermes* (D 1620), la de *Günther* (D 1655) y la de *Rosmini* (D 1908). El *Concilio Florentino* ha enseñado que «Dios, movido de su bondad, ha creado, en el momento por El libremente elegido, todas las cosas, lo mismo espirituales que corporales» (D 706).

Finalmente, el *Concilio Vaticano I* ha definido solemnemente que Dios «ha creado todas las cosas por la libérrima determinación de su voluntad»...

«Si alguno dijere que Dios no ha creado las cosas con una voluntad exenta de toda clase de necesidad, sino que las ha producido con la misma necesidad con que se ama a sí mismo, sea anatema» (D 1783 y 1805).

5.° Dios es causa de todas las cosas por medio de su voluntad.

«Por la palabra Yavé fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca» (Ps 33,6).

«Estando nuestro Dios en los cielos y pudiendo hacer cuanto quiere» (Ps 115,3).

«Yavé hace todo cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y todos los abismos» (Ps 136,6).

«Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas» (Apoc 4,11).

6.° Cuando Dios quiere una cosa con voluntad antecedente y condicionada, los designios de su voluntad no siempre se cumplen.

«Es execrable tu suciedad. Yo he querido limpiarte, pero no te limpiaste; no quedarás purificada de tu suciedad hasta que no derrame yo mi fuego sobre ti» (Ez 24,13).

«Pues os he llamado, y no habéis atendido; tendí mis brazos, y nadie se dio por entendido.

»Antes desechasteis todos mis consejos y no accedisteis a todos mis requerimientos» (Prov 1,24-25).

«¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no quisiste!» (Mt 23,37).

«¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como el ave su nidada debajo de las alas, y no quisiste!» (Lc 13,34-35).

«Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros» (Act 7,51).

«Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, por los emperadores y por los constituidos en dignidad, a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad.

»Esto es bueno y grato ante Dios Nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad, porque uno es Dios, uno también el mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo, para cuya promulgación he sido hecho yo heraldo y apóstol—digo verdad en Cristo, no miento—, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad» (1 Tim 2,1-6).

7.° Pero cuando Dios quiere una cosa con voluntad consiguiente y absoluta, sus designios se cumplen siempre infaliblemente.

«... diciendo: Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quieres salvar a Israel» (Esth 13,9).

«Yavé Sebaot lo ha jurado, diciendo: Sí, lo que yo he decidido llegará, lo que he resuelto se cumplirá. Yo romperé al asirio en mi tierra, y se les quitará de encima su yugo, arrojarán su carga sobre sus espaldas; he ahí la resolución tomada contra toda la Asiria, he ahí la mano tendida contra todos los pueblos. Yavé Sebaot ha tomado esta resolución, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» (Is 14,24-27).

«Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan y cumplo toda mi voluntad» (Is 46,10).

«Estando nuestro Dios en los cielos y pudiendo hacer cuanto quiere» (Ps 113,3).

«¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? No, pues a Moisés le dijo: «Tengo misericordia de quien tengo misericordia, y compasión de quien tengo compasión». Por consiguiente, no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia. Porque dice la Escritura al Faraón: «Precisamente para esto te he levantado, para mostrar en ti mi poder, y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra». Así que tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere le endurece. Pero me dirás: Entonces ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad?» (Rom 9,14-19).

8.° La determinación de la voluntad divina es inmutable.

«No es Dios un hombre para que mienta, ni hijo de hombre para arrepentirse. Lo ha dicho El, ¿y no lo hará? Lo ha prometido, ¿y no lo mantendrá?» (Num 23,19).

«Porque yo, Yavé, no me he mudado, y vosotros, hijos de Jacob, no habéis cesado» (Mal 3,6).

«Muchos proyectos hay en la mente del hombre, pero es el consejo de Yavé el que permanece» (Prov 19,21).

9.º La determinación inmutable de la voluntad divina no impone necesidad absoluta a las cosas sobre las cuales recae.

a) *Sagrada Escritura.*—«Dios hizo el hombre desde el principio y le dejó en manos de su albedrío» (Eccli 15,14).

«¿Quién se apegó a él que tuviera salud y gloria? ¿Quién pudo prevaricar y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo? (Eccli 31,10).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—El *Concilio de Constanza* condenó una proposición de Juan Wicleff, en la cual se sostiene que todas las cosas sobrevienen con absoluta necesidad (D 607).

Y el *Concilio Tridentino* ha definido solemnemente: «Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios..., no puede disentir, si quiere..., sea anatema» (D 814).

10. La voluntad divina de ninguna manera quiere el mal moral, o sea el pecado.

a) *Sagrada Escritura.*—«¡Oh Dios defensor! Su obra es perfecta; todos sus caminos son justísimos; es fidelísimo y no hay en El iniquidad; es justo, es recto» (Deut 32,4).

«Deje el impío sus caminos y el malvado sus pensamientos y vuélvase a Yavé, que tendrá de él misericordia; a nuestro Dios, que es rico en perdones» (Is 55,7).

«Muy limpio de ojos eres tú para contemplar el mal, y no puedes soportar la vista de la opresión. ¿Por qué, pues, soportas a los malvados y callas mientras el impío devora al que es más justo que él, como si hicieras a los hombres semejantes a los peces del mar o a los reptiles de la tierra, que no tienen dueño?» (Hab 1,13).

«Pues no eres Dios tú que se agrade del impío, ni goza de tu amistad el perverso» (Ps 5,5).

«Amas la justicia y aborreces la iniquidad; por eso Dios, tu Dios, te ha ungido con el óleo de la alegría, más que a tus compañeros» (Ps 45,8).

«Igualmente son a Dios aborrecibles el impío y la impiedad» (Sap 14,9).

«¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? No» (Rom 9,14).

«Nadie en la tentación diga: «Soy tentado por Dios». Porque Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie» (Iac 1,13).

b) *Doctrina de la Iglesia.*—Definición del *Concilio Tridentino:* «Si alguno dijere que no está en la mano del hombre el enderezar mal sus pasos, sino que es Dios el que obra lo mismo las acciones malas que las buenas, y esto no sólo en cuanto las permite, sino, además, prestando su cooperación de un modo formal y directo, de suerte que no menos se le deba atribuir la traición de Judas que la conversión de San Pablo, sea anatema» (D 816).

11. La voluntad divina quiere el mal físico y el castigo, pero sólo indirectamente, por razón de un bien mayor a que va anejo.

«Yo soy Yavé; no hay ningún otro. Yo he hecho la luz y las tinieblas, yo doy la paz, yo traigo el mal; soy yo, Yavé, quien hace todo esto» (Is 45,7).

«Yo exterminé ante ellos a los amorreos, altos como cedros del Líbano y fuertes como encinas; destruí su fruto arriba, y abajo sus raíces» (Am 2,9).

«Los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, vienen del Señor» (Eccli 11,14).

IV. La exposición teológica de Santo Tomás acerca de la voluntad divina

1.º Santo Tomás podía haber demostrado la existencia de voluntad en Dios con sólo aplicar cualquiera de las cinco vías aducidas en la cuestión 2.ª para poner de manifiesto la existencia del Ser divino. Dios es causa de todas cuantas perfecciones hay en las criaturas, luego debe contener eminentemente todas las perfecciones de las cosas creadas. Pero esta demostración no nos daría la razón propia, inmediata y formal de por qué Dios tiene que estar dotado de voluntad. Y Santo Tomás gusta siempre de darnos la razón propia de sus afirmaciones. Más arriba demostraba la ciencia de Dios partiendo de la inmaterialidad del Ser divino, y ahora busca el porqué de la voluntad de Dios en el divino entendimiento.

Todo ser inteligente ha de estar dotado necesariamente de voluntad; Dios es un ser inteligente; luego está dotado de voluntad.

Mas ¿por qué todo ser inteligente ha de estar dotado de voluntad? A toda forma sigue siempre una inclinación, o apetito, o tendencia, en cuanto que el ser que la tiene tendía hacia ella cuando aún no la poseía, y descansa y se goza en ella una vez que actualmente la posee. Y es que todo ser ama su propia perfección, la cual le viene por la forma. A la forma natural sigue en todo ser una tendencia o inclinación, que se llama apetito natural. Por idéntica razón, a la forma aprehendida por el conocimiento sensible como conveniente y perfectiva del ser o disconveniente o contraria a él sigue un movimiento de atracción o de repulsión, que se denomina apetito sensitivo. De igual modo, a la forma aprehendida por el entendimiento como conveniente o contraria a la persona inteligente debe seguir un movimiento o afecto de simpatía o de aversión, al cual llamamos apetito intelectivo o voluntad. Luego todo ser inteligente está necesariamente dotado de voluntad (a.1).

2.º En Dios, la voluntad y el querer se identifican con su ser, y, por eso mismo, el objeto primario, fundamental y especificativo de la voluntad es la misma bondad infinita de Dios. No cabe, pues, en Dios apetito en el sentido de inclinación, tendencia o deseo de un bien que aún no se posee, sino sólo en el sentido de amor, gozo o delectación en el bien poseído.

El bien, cuando es perfecto, tiende a comunicarse y difundirse a los demás, por cuya razón dicen los filósofos que el bien es por sí mismo comunicativo.

Y así vemos que los seres de la naturaleza, cuando llegan a su pleno desarrollo y a su madurez, se difunden y multiplican por medio de la generación. Por la misma razón, el sabio tiende a comunicar a

los demás los tesoros de su ciencia por medio de la palabra y de la pluma; y los hombres perfectos y santos van derramando por todas partes la bondad de su corazón.

La voluntad divina es no sólo perfecta, sino suma e infinitamente perfecta. Es, pues, conveniente que Dios difunda de infinitas maneras su bondad en la creación de este maravilloso universo. De lo cual se infiere que Dios ama no sólo su propia e infinita bondad, sino también la bondad de las criaturas, las cuales no son otra cosa que el fruto de su amor. Pero ama de muy distinta manera su bondad y la bondad de las cosas creadas, pues su propia bondad la ama por sí misma, como fin, mientras que las criaturas las ama por razón de su propia bondad, y, por tanto, como medios. Dios ama las criaturas no porque encuentre en ellas alguna perfección de que El carezca, sino como manifestaciones y destellos de su infinita bondad; ama en las criaturas la bondad que de El recibieron; por eso se ama a sí mismo en las criaturas, o, lo que es lo mismo, ama las criaturas en orden a sí mismo, que es amarlas como medio y no como fin (a.2).

3.º *De cómo la voluntad de Dios es libre* (a.3).—Pero esta difusión divina, nacida del amor, ¿es necesaria, como en los seres de la naturaleza, o más bien libre, como en el hombre? Ya sabemos lo que a esto respondía la filosofía pagana. Mas ¿qué contestan la fe y la razón, después que la luz de la divina revelación disipó las nieblas de la gentilidad?

Dios no puede amar las cosas creadas más que como medios. Pues bien, un medio se ama necesaria o libremente, según que sea necesario o sólo conveniente para el logro del fin, por razón del cual se ama.

Un medio que es absolutamente necesario para la consecución de un fin se ama necesariamente, supuesta la volición de dicho fin. Pero si el medio es sólo conveniente, no necesario para el logro del fin, en este supuesto, la volición del fin no entraña necesariamente la volición de dicho medio. Y cuanto mayor sea la independencia del fin con respecto a un medio, tanto es más libre e independiente la volición del medio para la consecución del fin.

La bondad infinita de Dios, que ama como fin, es absolutamente independiente del bien de las criaturas. Estas no añaden un adarme de bondad y perfección a Dios ni Dios se hace más feliz y dichoso con la existencia de las criaturas. Luego Dios no puede querer las criaturas necesariamente. Si las ama y quiere es con absoluta y omnímoda libertad (a.3).

No olvidemos, sin embargo, que la voluntad de Dios es inmutable, y que, por consiguiente, una vez que ha puesto un acto de amor, no puede cambiarlo. Por eso se dice que Dios puede querer un bien creado con necesidad hipotética o condicionada. Con necesidad absoluta, Dios tan sólo ama su bondad infinita, que es fin de sí mismo.

4.º *De cómo Dios es causa de las cosas por su voluntad* (a.4).—Esto supone que Dios se determina a crear por la libre elección de su voluntad; pero cuando ya está creando, ¿cuál es el principio eficiente del efecto? ¿Es su naturaleza o es su voluntad?

También el hombre se determina, por libre elección de su voluntad, a engendrar, y, sin embargo, no engendra por medio de la voluntad, sino por medio de la naturaleza. El principio generador es la naturaleza; la voluntad no ha hecho otra cosa que aplicar este principio a la operación.

La voluntad divina, ¿es sólo principio determinante de la operación o es, además, principio agente, causativo de los bienes creados?

Sin ningún género de duda, la voluntad divina es el principio por el cual Dios produce todas las cosas; por eso se puede y debe decir que la voluntad de Dios es causa de todas las cosas creadas (a.4).

Esto ya se colige claramente de la condición del primer principio. Dios es causa, absolutamente primera, de todas las cosas, mientras un operante por naturaleza es necesariamente un agente subordinado, toda vez que la naturaleza no puede obrar un determinado efecto o fin si no está previamente ordenada y dirigida por un agente intelectual. Para que un agente pueda ser absolutamente el primero y completamente independiente, es menester que obre por medio de su entendimiento y de su voluntad.

La misma conclusión se colige de la condición de ser infinito. Dios es un ser infinito que comprende en sí la perfección de todas las cosas existentes y posibles. Para que el ser infinito en perfección produzca multitud de efectos, todos ellos finitos y limitados en la perfección, es necesario que su acción sea previamente determinada a la producción de tales y tales otros efectos particulares. Esta limitación no le puede venir de su ser, que es infinito e ilimitado, y que, de suyo, produciría también un efecto infinito; sólo puede proceder de la determinación de su voluntad y de su entendimiento. Es, pues, la voluntad divina el principio propio e inmediato por el cual Dios produce la multitud de seres particulares que componen el universo.

Además, el modo de proceder los efectos de una causa debe ser proporcional al modo de estar precontenidos en ella. En Dios todas las cosas están precontenidas de un modo inmaterial e inteligible, toda vez que por su ser se identifica con su propio entender. Luego han de proceder de Dios de modo inteligible, en cuanto el divino entendimiento concibe y planea el efecto, y la voluntad determina su ejecución (a.4).

Siendo Dios causa universal de todos los seres, como nos consta principalmente por la cuarta vía, y habiendo demostrado ahora que todo lo causa por medio de su voluntad, síguese, en buena lógica, que la voluntad divina es fuente y causa universal de todo ser, de todo bien y de toda perfección.

La voluntad divina es causa de todo bien creado, y ninguna perfección de la criatura puede ser causa o motivo del amor de Dios.

5.º *De cómo la voluntad divina ordena las cosas a sus fines* (a.5).—Hemos dicho que Dios ama su propia bondad, como fin, y el bien de las criaturas, como medio. Ahora bien, entre nosotros, cuando amamos una cosa como fin y otra como medio, el amor del fin es causa del amor del medio, o, lo que es lo mismo, el amor del medio es causado, motivado, por el amor del fin.

¿Sucede lo mismo en Dios? El amor de un medio, ¿es en Dios causado por el amor del fin? Si así es, tendremos en Dios un amor causado, lo cual parece repugnar a su condición de principio absolutamente primero.

El problema se resuelve con una sencilla distinción. Cuando son dos actos distintos, aquel por el cual amamos el fin y el otro por el que amamos el medio, entonces el amor del medio es causado por el amor del fin. Pero, cuando es uno e idéntico el acto por el que amamos el fin y los medios, no es posible que el amor del medio sea causado por el amor del fin, puesto caso que nada puede ser causa de sí mismo.

En Dios no hay más que un solo y simplicísimo acto, que recae, al mismo tiempo, sobre el fin y los medios; por consiguiente, en Dios el amor de un medio nunca es causado por el amor del fin.

De donde se sigue que Dios no es movido por el amor del fin a querer un medio: no por esto o por este motivo se determina a querer tal o tal otra cosa *(non propter hoc vult hoc).*

Pero, sin embargo, quiere el medio como medio, es decir, en orden al fin; quiere que el medio sirva para el fin, quiere que esto sea en orden a aquello otro *(vult hoc esse propter hoc)* (a.5).

Es decir, que en la voluntad divina no hay un fin motivo, o causa, pero sí un fin término. Esto basta para que la voluntad de Dios sea racional, en cuanto quiere y ama todas las cosas creadas con admirable orden y estupenda sabiduría (ad 1).

La doctrina que aquí expone el Angélico Doctor nada tiene que ver con el contingentismo que defienden algunos filósofos, según los cuales todas las cosas dependen del capricho o antojo de la voluntad divina, que, como las hizo y dispuso de una manera, las hubiera podido hacer y disponer de otros mil modos distintos. De donde resultaría que sería inútil indagar las causas íntimas y necesarias de los hechos: la única causa es el beneplácito de la voluntad divina.

Huelga decir que esta teoría entraña la negación de toda ciencia.

Dios quiere todas las cosas para un fin, aunque no por un fin o motivo. Por consiguiente, ordena todo ser, de modo intrínseco y esencial, a una determinada operación y a un determinado fin, dentro de su esfera propia y dentro también del conjunto del universo. Luego la voluntad divina no excluye, antes bien, produce, mueve y gobierna las causas íntimas y naturales de las cosas. Sólo que estas causas están todas subordinadas a la voluntad de Dios como a causa primera.

6.º *De cómo la voluntad divina obra también por medio de las causas segundas* (a.6-7).—La voluntad divina, al producir las cosas, no siempre obra inmediatamente en el efecto, sino que muchas veces obra por medio de las causas segundas, como primer motor, que mueve todos los otros motores (1.ª vía), y primera causa eficiente, que aplica todas las demás a la operación (2.ª vía).

Cuando una causa produce un efecto por medio de causas segundas, la acción de la causa primera es, muchas veces, paralizada, impedida, desvirtuada o desviada por la acción de las causas intermedias, como vemos en la acción del sol, que no siempre logra hacer que la planta germine y dé frutos sazonados.

Cuando la voluntad de Dios produce un efecto por medio de causas segundas, ¿puede su acción ser impedida o desviada? Si esto es posible, tendremos, en consecuencia, que la voluntad de Dios se frustra en sus designios y no se cumple. ¿Es esto admisible en buena filosofía? Ciertamente que no. La voluntad divina, absoluta y consiguiente, ciertamente logra sus designios e infaliblemente se cumple. Y la razón de esto está en que la voluntad divina es causa universal, a la cual están sometidas absolutamente todas las causas segundas: es el primer motor inmóvil y primera causa eficiente, no causada.

La paralización o desviación del curso de la acción de una causa primera proviene de la injerencia o intromisión de otra causa que no le está subordinada. Esto no puede tener lugar en las causas creadas con respecto a la voluntad divina, puesto caso que todas le están igualmente subordinadas y sometidas. El efecto que resulta del entrecruzamiento de varias causas creadas es el que intenta Aquel que las mueve y maneja todas: el que intenta y quiere Dios. Por eso la voluntad de Dios siempre se cumple (a.6).

Si Dios es causa de todas las cosas y éstas se cambian y mudan, parece que también debe cambiar y mudarse la voluntad divina.

El problema se resuelve fácilmente con una sencilla distinción: una cosa es que la voluntad divina quiera la mutación de las cosas, y otra, muy distinta, que ella se mude en sí misma. Es cierto que Dios quiere y causa la mutación de las cosas; pero no es menos cierto que su divina voluntad permanece siempre inmóvil e inmutable. La disposición de la voluntad hacia un objeto puede cambiarse, o porque comienza a apreciarse el objeto de distinta manera de como antes se apreciaba, o porque ha cambiado la disposición del sujeto volente; es decir: o por cambio en el conocimiento del objeto o por cambio en el ser de la persona amante. Pero Dios es absolutamente inmutable, lo mismo en su ciencia que en su ser; luego la disposición de su voluntad es absolutamente inmóvil e inmutable (a.7).

7.º *De cómo la voluntad divina obra por medio de las criaturas libres* (a.8).—Pero si la decisión de la voluntad divina es en sí misma inmutable e infaliblemente se cumple, parece seguirse de aquí que las cosas sobrevengan de manera fatal y necesaria, o, lo que es lo mismo, que la voluntad divina impone necesidad a las cosas por ella queridas y causadas. He aquí el gran problema de la concordia entre la causalidad divina y la contingencia y libertad de las causas segundas. Santo Tomás lo estudia en el artículo 8.º de esta célebre cuestión 19.

Es indudable que la acción de la voluntad divina a unos efectos impone necesidad y a otros no. ¿Dónde está la razón de esta diferencia? ¿Cuál es la razón primera de que la acción de la voluntad divina en unos casos produzca un efecto necesario y en otros un efecto libre? No puede estar más que o en las causas segundas o en la causa primera, únicos agentes que intervienen en la producción de las cosas.

Santo Tomás rechaza de plano la opinión de aquellos que colocan la primera raíz de la contingencia y necesidad de las cosas en las mismas causas segundas. Según ellos, la razón primera de que la acción de la divina voluntad unas veces produzca un efecto necesario y otras

un efecto libre, depende de la condición de la causa segunda por la cual obra; cuando la causa segunda de que se sirve es necesaria, el efecto resultante es también necesario; si la causa segunda es libre, el efecto seguido será igualmente libre.

Que la acción de Dios produzca efectos necesarios o contingentes, depende de la condición y naturaleza de las causas segundas: he aquí la quintaesencia de la opinión que estamos exponiendo.

El Angélico Doctor rechaza de plano esta opinión, por dos razones principales. Primera, porque en esta hipótesis la acción de la causa primera produciría contingentemente un efecto, en cuanto que puede ser impedida o desviada por la acción de la causa segunda. Pero ya vimos que ninguna causa segunda puede impedir o desviar la acción de la causa primera. Segunda, porque entonces la necesidad y contingencia de las cosas acontecería fuera de la intención y de la voluntad de Dios; lo cual no es admisible.

Para el Angel de Aquino, la primera raíz de la necesidad y contingencia de las cosas debe buscarse *en la eficacia de la divina voluntad.* Cuando Dios quiere y porque Dios quiere que un efecto sobrevenga necesariamente, escoge causas segundas necesarias para su producción; cuando Dios quiere que el efecto suceda libre y contingentemente, se vale de causas segundas contingentes y libres.

La acción de la voluntad divina, al recaer sobre la causa segunda, produce no sólo su acción, sino además el modo de su acción, necesaria o libremente, en conformidad con la causa en que obra. A medida que un agente es más poderoso y eficaz, tanto más se extiende su acción en el efecto. La virtud divina es eficacísima y omnipotente; luego se extiende a producir el efecto bajo todos sus aspectos y modalidades. De donde se infiere, lógicamente, que la voluntad divina no sólo produce la substancia de la acción en las causas segundas, sino también el modo de la misma; es decir: causa la necesidad y la contingencia o libertad de la acción creada. Cuando Dios mueve la voluntad humana, hace no sólo que obre, sino que obre libremente. Y esto sucede en virtud de la eficacia infinita de la voluntad divina. La acción divina es inimpedible; luego el efecto se sigue infaliblemente, y la voluntad de Dios siempre se cumple. Esto no obstante, la voluntad del hombre permanece libre, porque la acción de Dios que la mueve inimpedible e infaliblemente, al mismo tiempo la inclina suave y libremente: *fortiter et suaviter.*

La acción de la voluntad divina impone a algunas cosas necesidad absoluta, y a todas, necesidad hipotética o condicional, en el sentido de que, si Dios mueve una causa contingente libre a producir un determinado efecto, es necesario que esta causa segunda lo ejecute. Pero esta necesidad hipotética o condicional no obsta a la contingencia y libertad de las causas creadas; la contingencia y libertad sólo se destruye con la necesidad *absoluta.*

Tal es la doctrina clara y terminante de Santo Tomás en el cuerpo del artículo 8.º y en las respuestas a las objeciones del mismo.

La necesidad que el Angélico Doctor apellida *condicional,* suele muy generalmente denominarse necesidad de *infalibilidad.*

8.º *De cómo Dios no puede querer el mal moral o el pecado* (a.9).— De lo anteriormente dicho se desprende que la voluntad divina mueve todas las causas segundas, aun las contingentes y libres, a sus respectivas operaciones, y las mueve de modo eficaz e infalible. Pero resulta que la acción de las causas segundas es, en muchos casos, defectuosa y mala. ¿Deberá este defecto resolverse, en último análisis, en la voluntad divina? ¿Puede la voluntad divina querer el mal?

El mal, bajo la razón formal de tal, no puede ser querido por ningún apetito, sea natural, sensitivo o intelectivo, porque el apetito está transcendentalmente ordenado al bien, como a su objeto propio y especificativo. Pero el apetito puede tender al mal indirectamente, en cuanto quiere un bien que lleva anejo un mal. Así vemos que, cuando el lobo mata al cordero, busca el bien de su propio sostenimiento, que implica la muerte del cordero, y cuando el hombre peca, busca un bien deleitable, que supone la conculcación de un bien honesto. Según esto, ni Dios, ni el hombre, ni nadie puede querer el mal directamente, o sea bajo la razón formal de mal. Pero ¿puede admitirse que Dios quiera indirectamente el mal, amando un bien que lleve consigo anejo un defecto o pecado?

Tres son las clases de males que pueden distinguirse: mal moral, o mal de culpa; mal de naturaleza, o mal físico, y mal de pena, o castigo.

Según Santo Tomás, Dios quiere indirectamente el mal físico y el mal de pena o de castigo; pero el mal moral, o el pecado, ni lo quiere ni puede quererlo de ninguna manera, ni aun indirectamente. El principio en que se apoya el Angélico Doctor para hacer esta afirmación es el siguiente: el apetito en tanto puede querer indirectamente el mal, en cuanto prefiere el bien al cual va anejo un mal, al bien que este mal niega y destruye. El lobo puede querer indirectamente la muerte del cordero, en cuanto prefiere su propia vida y sostenimiento a la vida del cordero.

Dios puede querer, y quiere de hecho, un bien creado más que otro, pero de ninguna manera puede querer un bien creado, ni el conjunto de todos ellos, más que su propia bondad, pues el amor de ésta es la razón de amar aquéllos. Por eso puede querer indirectamente el mal físico y el mal de pena o castigo, que suponen la preferencia de un bien creado sobre otro o del bien divino sobre el creado; pero de ninguna manera puede querer, ni indirectamente, el pecado, porque esto supondría preferir un bien creado a su bondad infinita.

Dios, queriendo el bien del universo, que consiste en su orden y armonía, quiere también, indirectamente, la corrupción de las cosas, que es un *mal físico,* y queriendo su justicia, quiere, consiguientemente, el castigo del pecado *(mal de pena).* Pero el pecado, o mal moral, es una acción *(bien físico)* que carece de su debido orden a Dios *(mal moral).* Querer indirectamente el pecado es preferir el bien físico de la acción humana al debido orden que ésta debe decir a Dios *(bien moral).* Y esto es imposible en Dios, porque Dios no puede querer ningún bien creado sino en orden a sí mismo, pues ya vimos que quiere su propia bondad como fin, y los bienes creados, como medios; por tanto, en orden al fin.

Dios, en orden al pecado, no hace otra cosa más que *permitirlo;* pero la permisión del pecado no es un mal, sino un bien (a.9 ad 3).

9.º *De cómo en Dios hay libre albedrío* (a.10).—De lo dicho se infiere que Dios es absolutamente impecable. Esta absoluta impecabilidad pudiera acaso sugerir la idea de que la voluntad divina no es libre, pues es corriente concebir el libre albedrío como una facultad de obrar el bien y el mal. Para salir al paso de esta dificultad, pregunta Santo Tomás a continuación si en Dios hay libre albedrío.

La voluntad no es libre con respecto a aquellos objetos que quiere necesariamente y por natural instinto, como son la felicidad y cuanto con ella dice necesaria relación, como el ser, vivir, conocer, etc. Pero es siempre libre con respecto a aquellos otros objetos que no dicen necesaria relación con la felicidad y cuya volición no se sigue necesariamente de la volición del fin. Aun supuesta la volición del fin, la voluntad permanece en suspenso, indiferente, libre, para querer o no querer tales medios.

Ya vimos, al principio de la cuestión, que Dios ama necesariamente su propia bondad, como fin, y que ama los bienes creados, como medios, pero medios que no tienen conexión necesaria con el fin, toda vez que nada añaden de perfección a la bondad infinita de Dios. Dios es igualmente perfecto y feliz con los bienes creados como sin ellos. Luego la voluntad divina, amando los bienes creados, goza de absoluta libertad. Hay, pues, en Dios libre albedrío (a.10).

Al atribuir a Dios el libre albedrío es necesario que lo despojemos de las muchas imperfecciones que lleva anejas en las criaturas. La facultad de poder pecar y obrar el mal es un defecto del libre albedrío creado, pero no algo que pertenezca a su constitución esencial. Aun cuando no haya en la voluntad facultad para poder pecar, puede haberla para querer este o el otro bien (ad 2). Tampoco podemos concebir el albedrío divino como una facultad en potencia para tener o dejar de tener el acto por el cual se determine. La voluntad divina es siempre *actual;* más aún, es su mismo acto. La libertad de este acto consiste en el *dominio absoluto* que ejerce sobre el bien finito y creado.

10. *En los dos últimos artículos de esta cuestión estudia Santo Tomás la voluntad de signo* (a.11-12).—Nosotros manifestamos al exterior los efectos de nuestra voluntad de múltiples maneras, ora obrando, ora mandando o prohibiendo, ora aconsejando, etc.

Estas señales externas de la determinación de la voluntad, trasladadas a Dios, se llaman voluntad de signo. Estos signos son cinco: *operación, permisión, precepto, prohibición* y *consejo.*

CUESTION 19

(In duodecim articulos divisa)

De voluntate Dei

De la voluntad de Dios

Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam[1]: ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda, de his quae ad voluntatem absolute pertinent (q.20); tertia, de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent (q.22).

Circa ipsam autem voluntatem quaeruntur duodecim.

Primo: utrum in Deo sit voluntas.

Secundo: utrum Deus velit alia a se.

Tertio: utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

Quarto: utrum voluntas Dei sit causa rerum.

Quinto: utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

Sexto: utrum voluntas divina semper impleatur.

Septimo: utrum voluntas Dei sit mutabilis.

Octavo: utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

Nono: utrum in Deo sit voluntas malorum.

Decimo: utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Undecimo: utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Duodecimo: utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

[1] Cf. q.14 introd.

Terminado el estudio de lo referente a la ciencia de Dios, procede considerar lo que se refiere a la voluntad divina, de modo que se trate: primero, de la voluntad de Dios en sí misma; después, de lo que con ella se relaciona de un modo absoluto, y en tercer lugar, de lo que pertenece al entendimiento en orden a la voluntad.

Acerca de la voluntad en sí misma conviene esclarecer doce puntos.

Primero: si hay voluntad en Dios.

Segundo: si Dios quiere las cosas distintas de El.

Tercero: si todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente.

Cuarto: si la voluntad de Dios es causa de las cosas.

Quinto: si se ha de asignar causa a la voluntad divina.

Sexto: si se cumple siempre la voluntad de Dios.

Séptimo: si la voluntad de Dios es inmutable.

Octavo: si la voluntad divina impone necesidad a las cosas que quiere.

Noveno: si hay en Dios voluntad del mal.

Décimo: si Dios tiene libre albedrío.

Undécimo: si se ha de poner en Dios voluntad de signo.

Duodécimo: si es correcto admitir cinco signos de la voluntad de Dios.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit voluntas [a]

Si hay voluntad en Dios

DIFICULTADES. Parece que en Dios no hay voluntad.

1. El objeto de la voluntad es el fin y el bien. Pero nada puede ser fin de Dios. Luego Dios no tiene voluntad.

2. La voluntad es un determinado apetito. Pero el apetito, por ser tendencia a lo que no se tiene, envuelve una imperfección, que no puede haber en Dios. Luego en Dios no hay voluntad.

3. Según el Filósofo, la voluntad es un motor movido. Pero, como él mismo demuestra, Dios es el primer motor inmóvil. Luego en Dios no hay voluntad.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *Para que conozcáis cuál sea la voluntad de Dios.*

RESPUESTA. En Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia del entendimiento. La razón es porque así como los seres naturales existen en acto por su forma, así también por la forma inteligible está en acto el entendimiento que entiende. Pero obsérvese que cada ser se comporta en orden a su forma natural de modo que, cuando no la posee, tiende a ella, y cuando la tiene, en ella se aquieta; y lo mismo le sucede respecto de cualquier otra perfección que constituya un bien de su naturaleza, y esta tendencia al bien en los seres que carecen de conocimiento se llama apetito natural. Luego lo mismo se ha de comportar la naturaleza intelectual en orden al bien conocido por la forma inteligible, o sea que cuando lo tenga, repose en él, y cuando no lo tenga, lo busque; y ambas funciones pertenecen

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit voluntas.

1. Obiectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Praeterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitae, imperfectionem designat, quae Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Praeterea, secundum Philosophum, in III *De anima* [1], voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur VIII *Physic.* [2] Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom 12,2: *ut probetis quae sic voluntas Dei.*

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet: ut scilicet, cum habet ipsum, quies-

[a] Infra q.54 a.2; *Sent.* 1 d.45 a.1; *De verit.* q.23 a.1; *Cont. Gent.* 1,72.73; 4,19; *Compend. Theol.* c.32.

[1] C.10 n.7 (BK 433b16): S.TH., lect.15 n.831.

[2] C.4-6 (BK 254b7): S.TH., lect.7-13.

cat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quae ab eo fiunt. Et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra (q.6 a.3) ostensum est: finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem: quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (in resp. ad 1).

Ad tertium dicendum quod voluntas cuius obiectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit [3] quod primum movens movet seipsum.

[3] *Phaedri* c.24.

a la voluntad, y de aquí que en todo el que tiene entendimiento hay voluntad, como en todo el que tiene sentidos hay apetito animal. Por tanto, puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad, y, por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer.

SOLUCIONES. 1. Nada distinto de Dios puede ser fin suyo, pero, en cambio, El es fin de todo lo creado, y lo es por esencia, puesto que por esencia es bueno, según hemos dicho, y el fin tiene razón de bien.

2. En nosotros, la voluntad pertenece a la parte apetitiva. Pero, si bien tiene nombre de apetito, no se limita a apetecer lo que no tiene, sino que también ama lo que tiene, y en ello se complace. Pues en cuanto a esto ponemos voluntad en Dios, que posee siempre el bien que constituye su objeto, bien que, esencialmente, no es cosa distinta de El mismo, según tenemos dicho.

3. La voluntad cuyo objeto principal sea un bien que está fuera de ella, necesita que otro la mueva. Pero el objeto de la voluntad divina es su propia bondad, idéntica a su esencia, y, por tanto, como la voluntad de Dios es su esencia, síguese que, llamando movimiento a los actos de entender y querer, no es movido por algo distinto de El, sino exclusivamente por sí mismo; y en este sentido dijo Platón que el primer motor se mueve a sí mismo.

ARTICULO 2

Utrum Deus velit alia a se [a]

Si Dios quiere las cosas distintas de El

DIFICULTADES. Parece que Dios no quiere las cosas distintas de El.

1. El querer divino es su mismo ser. Pero Dios no es cosa distinta de sí mismo. Luego no quiere lo que es distinto de El.

2. Lo mismo mueve el objeto querido a la voluntad que lo apetecible al apetito, como dice el Filósofo. Si, pues, Dios quisiera algo distinto de sí, su voluntad se movería por algo que no es El, y esto es imposible.

3. Cuando la voluntad se satisface con el objeto que quiere, nada busca fuera de él. Pero a Dios le basta con su bondad y en ella sacia su voluntad. Luego no quiere cosa alguna distinta de sí.

4. Tanto se multiplica el acto de la voluntad cuantas son las cosas que quiere. Si, pues, Dios quiere a los seres distintos de El, síguese que el acto de su voluntad es múltiple, y, por consiguiente, también lo es su ser, que se identifica con su querer. Pero esto es imposible. Luego Dios no quiere las cosas distintas de El.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación.*

RESPUESTA. Dios se quiere a sí mismo, y también lo que es distinto de El, como se puede ver utilizando la comparación que acabamos de emplear. Los seres de la naturaleza no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros, según puedan; y por esto vemos que todo agente que es perfecto y está en acto produce algo semejante a él. Luego en el concepto de voluntad va incluido

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non velit alia a se.

1. Velle enim divinum est eius esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Praeterea, volitum movet voluntatem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III *De anima* [4]. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.

3. Praeterea, cuicumque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quaerit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Praeterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex: et per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I Thess 4,3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius (a.1) introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum,

[a] *Sent.* 1 d.45 a.2; *De verit.* q.23 a.4; *Cont. Gent.* 1,55-57.
[4] C.10 n.7 (BK 433b17): S.TH., lect.15 n.820-25.

facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum quod, licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus (q.13 a.4) patet. In hoc enim quod dico *Deum esse,* non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico *Deum velle.* Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad secundum dicendum quod in his quae volumus propter finem, tota ratio movendi est finis: et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem: et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas, ut dictum est (in c), non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección. Si, pues, los seres de la naturaleza, por ser perfectos, comunican su bien a otros, con mucha mayor razón pertenece a la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás en cuanto sea posible. Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo y a las demás cosas, pero a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por los otros seres.

SOLUCIONES. 1. Si bien en la realidad el querer divino se identifica con su ser, mentalmente difieren uno de otro, según hemos dicho, por la diversa manera que tenemos de concebirlos y expresarlos, por lo cual la proposición *Dios es* no enuncia relación de Dios con cosa alguna, que, en cambio, enuncia esta otra: *Dios quiere.* Por tanto, aunque Dios no sea distinto de sí, quiere, sin embargo, cosas diferentes de El.

2. Lo único que nos mueve a querer las cosas que sirven de medios es el fin, y éste es el que mueve la voluntad. Se observa esto particularmente cuando se trata de cosas que exclusivamente se quieren por un fin. El que, por ejemplo, quiere tomar una pócima amarga, no busca con ello más que la salud, y sólo la salud mueve su voluntad, aunque no suceda lo mismo al que toma una tisana dulce, que puede querer tomarla no sólo por la salud, sino también porque le gusta. Por tanto, como Dios, según hemos dicho, no quiere las cosas distintas de El más que por un fin, que es su bondad, no se sigue que cosa alguna mueva a la voluntad divina más que su bondad, y de este modo, lo mismo que Dios, conociendo su esencia, entiende lo que es distinto de sí, queriendo su bondad, quiere lo que es distinto de El.

3. De que la bondad de Dios satisfaga a su voluntad no se sigue que Dios no quiera otras cosas, sino que no las quiere más que en orden a su bondad, lo mismo que sucede con el entendimiento de Dios, que, no obstante ser perfecto, porque conoce la esencia divina, conoce, sin embargo, en ella las otras cosas.

4. Lo mismo que el divino entender es uno porque ve muchas cosas en un solo objeto, así también el querer divino es uno y simple porque quiere muchas cosas por una sola, que es su bondad.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod voluntatis divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit: sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum quod, sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

ARTICULO 3

Utrum quidquid Deus vult ex necessitate velit [a]

Si todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente

DIFICULTADES. Parece que cuanto Dios quiere, lo quiere necesariamente.

1. Lo eterno es necesario. Pero cuanto Dios quiere, lo quiere desde la eternidad, ya que de otro modo cambiaría su voluntad. Luego lo quiere necesariamente.

2. Dios quiere las cosas distintas de El en cuanto quiere su bondad. Pero como su bondad la quiere necesariamente, lo mismo ha de querer las cosas distintas de El.

3. Lo que en Dios es natural es necesario, puesto que Dios es el ser necesario por sí y principio de toda necesidad, según hemos dicho. Pero en Dios es natural querer todo lo que quiere, porque nada puede haber en El que no sea natural, como dice Aristóteles. Luego todo lo que quiere lo quiere necesariamente.

4. No ser necesario y poder no ser son equivalentes. Si, pues, Dios no quiere necesariamente alguna de las cosas que quiere, es posible que no la quiera,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

1. Omne enim aeternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab aeterno vult: alias, voluntas eius esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Praeterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Praeterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium: quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra (q.2 a.3) ostensum est. Sed naturale est ei velle quidquid vult: quia in Deo nihil potest esse praeter naturam, ut dicitur in V *Metaphys.*[5] Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Praeterea, non necesse esse, et possibile non esse, aequipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quae

[a] *De verit.* q.23 a.4; *Cont. Gent.* 1,80-83; 3,97; *De pot.* q.1 a.5; q.10 a.2 ad 6.

[5] IV c.5 n.6 (BK 1015b15): S.TH., lect.6 n.841.

vult, possibile est eum non velle illud; et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet. Et sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Praeterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator, in II *Physic.*[6] Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum. Et sic habet aliquam causam priorem.

6. Praeterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Eph 1,11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter: scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium ab-

[6] Comm.48.

y es asimismo posible que quiera otra que no quiere. Pero en este caso la voluntad de Dios sería contingente respecto a una u otra, y, por tanto, imperfecta, pues todo lo contingente es imperfecto y mudable.

5. Del que está indiferente respecto a dos objetos no se sigue acción alguna si otro no lo determina a uno de ellos, como dice el Comentador. Sí, pues, la voluntad de Dios se halla en este caso respecto a algunas cosas, síguese que algo distinto de Dios la determina a producir determinados efectos, y, por tanto, que tiene una causa anterior a Dios.

6. Todo lo que Dios sabe lo sabe necesariamente. Pero tan esencia divina es la voluntad de Dios como su ciencia. Luego todo lo que quiere lo quiere necesariamente.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol que *Dios hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad.* Pues bien, lo que nosotros hacemos por consejo de la voluntad, no lo queremos necesariamente. Luego no todo lo que Dios quiere lo quiere por necesidad.

RESPUESTA. De dos maneras se puede llamar necesaria alguna cosa: con necesidad absoluta o con necesidad hipotética o por suposición. La necesidad absoluta de algo se deduce de la relación que hay entre sus términos, bien porque el predicado entra en la definición del sujeto—y por esto es necesario que el hombre sea animal—o porque el sujeto forma parte del concepto del predicado, y así es necesario que un número cualquiera sea par o impar. Pero el hecho de que Sócrates esté sentado, no tiene esta clase de necesidad y, por tanto, no es absolutamente necesario, si bien puede llamarse necesario hipotético o por suposición, pues suponiendo que se sienta, es necesario que esté sentado mientras lo está.

Pues con respecto al querer divino hay que tomar en cuenta que es absolutamente necesario que Dios quiera al-

guna cosa, y, sin embargo, no es esto verdad respecto de todo lo que quiere. La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad y lo mismo que otra potencia cualquiera dice relación necesaria a su objeto propio y principal, como la vista al color, ya que en su naturaleza está el tender hacia él. En cambio, las cosas distintas de Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como a un fin. Ahora bien, lo que tiene calidad de medio no se quiere necesariamente por el hecho de querer el fin, a menos que sea tal que sin ello no se pueda conseguir el fin, y así queremos necesariamente el alimento para conservar la vida, y la nave, para cruzar el mar, y, en cambio, no queremos necesariamente aquello sin lo cual se puede realizar el fin, por ejemplo, un caballo para ir de paseo, porque podemos pasear sin él. Por consiguiente, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de El. Sin embargo, lo es por hipótesis o suposición, pues supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad no puede cambiar.

SOLUCIONES. 1. Del hecho de que Dios quiera una cosa desde la eternidad no se sigue que la quiera con necesidad absoluta; basta la hipotética.

2. Aunque Dios quiere necesariamente su bondad, no por esto quiere necesariamente lo que quiere en orden a ella, pues la bondad divina puede existir sin las otras cosas.

3. No es natural en Dios querer cosa alguna de las que no quiere por necesidad, pero tampoco es innatural ni contranatural, sino voluntario.

solute: non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum: quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat: sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab aeterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum quod, licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quae vult propter bonitatem suam: quia bonitas eius potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult. Neque tamen innaturale, aut contra naturam: sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem: quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum ergo dicendum quod causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.

4. Ocurre a veces que una causa necesaria no dice relación necesaria a determinado efecto; pero esto proviene de deficiencias del efecto y no de insuficiencia de la causa; y así, por ejemplo, la energía solar tiene relación no necesaria con algunos de los fenómenos que aquí se producen de modo contingente, y no por insuficiencia de energía en el sol, sino por deficiencia del efecto, que no se desprende necesariamente de la causa. Pues así también, el que Dios no quiera por necesidad algo de lo que quiere no proviene de defecto de la voluntad divina, sino de incapacidad esencial de lo que quiere, ya que es tal, que sin ello puede ser perfecta la bondad de Dios, y este defecto es inherente a todo lo creado.

5. La causa de suyo contingente necesita que algo exterior a ella la determine a producir el efecto; pero la voluntad divina, que de suyo es necesaria, se determina a sí misma a querer aquellas cosas con las que no tiene relación necesaria.

6. El ser de Dios, lo mismo que su querer y su saber, en sí mismos son necesarios, y, sin embargo, el saber divino dice relación necesaria a lo que sabe, y el querer no la dice a lo que quiere. La razón es porque las cosas se conocen en cuanto están en el que las conoce, y, en cambio, la voluntad se refiere a las cosas como son en sí mismas. Luego, si bien las otras cosas como están en Dios tienen un ser necesario, como son en sí mismas no tienen una necesidad tan absoluta que las convierta en seres necesarios, por lo cual Dios sabe necesariamente todo lo que sabe, y, sin embargo, no quiere necesariamente todo lo que quiere.

ARTICULO 4

Utrum voluntas Dei sit causa rerum[a]

Si la voluntad de Dios es causa de las cosas

DIFICULTADES. Parece que la voluntad de Dios no es causa de las cosas.

1. Dice Dionisio que *así como el sol, sin discurso ni previa elección, sino por el hecho de existir, ilumina todo lo que puede participar de su luz, así el bien divino, por su propia esencia, derrama los rayos de su bondad por todo lo que existe.* Pero todo el que obra por voluntad, discurre y escoge. Luego Dios no obra por voluntad, y, por consiguiente, la voluntad de Dios no es causa de las cosas.

2. Lo que es por esencia tal cosa, es lo primero en su orden, y así lo primero en el orden de lo caliente es el calor por esencia. Pues bien, Dios es el primer agente. Luego es agente por su esencia, que es su naturaleza, y por tanto, obra por naturaleza y no por voluntad. Por consiguiente, su voluntad no es causa de las cosas.

3. Lo que, en cuanto tal ser, es causa de otra cosa la produce por naturaleza y no por voluntad, y así el fuego es causa de la calefacción porque es caliente, y, en cambio, el arquitecto es causa de un edificio porque quiere hacerlo. Pero San Agustín dice que *existimos porque Dios es bueno.* Luego Dios es causa de las cosas por naturaleza y no por voluntad.

4. Una misma cosa no tiene más que una causa. Pero, como hemos dicho, la ciencia de Dios es causa de las criaturas. Luego no debe decirse que lo es su voluntad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum.

1. Dicit enim Dionysius, cap.4 *De div. nom.*[7]: *Sicut noster sol, non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suae radios.* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et praeeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Praeterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine: sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quae est natura eius. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Praeterea, quidquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem: ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit, in I *De doct. christ.*[8], quod *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Praeterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra (q.14 a.8) dictum est. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

[a] *Sent.* 1 d.43 q.2 a.1; d.45 a.3; *Cont. Gent.* 2,23; *De pot.* q.1 a.5; q.3 a.15.
[7] § 1: MG 3,693; S.TH., lect.1.
[8] C.32: ML 34,32.

Sed contra est quod dicitur Sap 11,26: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II *Physic.*[9], necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu: sicut sagittae praedeterminatur finis et certus modus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat.

Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat: quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit: unde, quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae: nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus (q.7 a.2) patet. Non igitur agit per necessitatem naturae; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agen-

POR OTRA PARTE, dice el Sabio: *¿Cómo podría subsistir cosa si tú no lo hubieras querido?*

RESPUESTA. Es necesario decir que Dios es causa de las cosas por su voluntad, y no por necesidad de su naturaleza, como algunos han pensado; y esto se puede demostrar de tres maneras. Primero, por el orden de las causas agentes. Puesto que lo mismo la naturaleza que el entendimiento obran por un fin, como demuestra el Filósofo, el ser que obra por naturaleza necesita que un entendimiento superior le predetermine el fin y los medios necesarios para alcanzarlo, como el arquero predetermina el blanco y el impulso de la flecha. Luego es necesario que el ser que obra por entendimiento y voluntad preceda al que obra por naturaleza, y, por tanto, como el primero en el orden de los agentes es Dios, es necesario que obre por entendimiento y voluntad.

Segundo, por el concepto de agente natural, que se concreta a producir un mismo efecto, porque la naturaleza, cuando no se la impide, obra siempre de la misma manera. La razón de esto es porque el agente natural obra en cuanto es tal ser, y claro que mientras lo sea no produce más que tal efecto, ya que todo agente natural tiene un determinado ser. Por tanto, como el ser divino no es un ser determinado, sino que contiene en sí toda la perfección del ser, no es posible que obre por necesidad de naturaleza, a menos que produjese un ser ilimitado e infinito, cosa por lo demás imposible, según hemos visto. Por consiguiente, Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden determinados efectos, porque su voluntad y entendimiento lo determinan [28].

Tercero, por las relaciones entre el efecto y la causa. Los efectos proceden de las causas según el modo como pre-

[9] C.5 n.2 (BK 196b21): S.TH., lect.8 n.6; c.8 (BK 198b10): S.TH., lect.12-14.

existen en ellas, porque todo agente produce algo parecido a él. Ahora bien, los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de la causa, y, por tanto, como el ser divino es su propio entender, los efectos preexisten en Dios de modo inteligible. Luego proceden de El de modo inteligible, y, por consiguiente, por vía de voluntad, ya que la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe pertenece a la voluntad. Por consiguiente, la voluntad de Dios es causa de los seres.

SOLUCIONES. 1. No intenta Dionisio excluir en absoluto la elección por parte de Dios sino hasta cierto punto, o sea en cuanto no solamente a algunos comunica su bondad, sino a todos; que es como la elección incluye cierta selección.

2. Como la esencia de Dios es su mismo entender y querer, de que obre por su esencia se sigue que obra por modo de entendimiento y voluntad.

3. El bien es el objeto de la voluntad. Por consiguiente, el decir que *existimos porque Dios es bueno,* significa que en Dios es su bondad la razón de querer las otras cosas, según hemos dicho.

4. Incluso en nosotros sucede que en un mismo efecto intervienen la ciencia como causa dirigente, pues es la que concibe la forma de lo que se hace, y la voluntad como ordenando la ejecución, porque la forma, tal como se halla en el entendimiento, no está determinada a existir o no en el efecto si no es por intervención de la voluntad, y de aquí que el entendimiento especulativo en nada se refiere a la ejecución, y, en cambio, el poder es causa ejecutora por ser principio inmediato de operación. Pues bien, todas estas cosas son una sola en Dios.

te, secundum quod praeexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis: nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid: inquantum scilicet, non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus; prout scilicet electio discretionem quandam importat.

Ad secundum dicendum quod, quia essentia Dei est eius intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum quod bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, *quia Deus bonus est, sumus,* inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra (a.2) dictum est.

Ad quartum dicendum quod unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans: quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed haec omnia in Deo unum sunt.

ARTICULO 5

Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam [a]

Si se debe asignar alguna causa a la voluntad divina

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

1. Dicit enim Augustinus, libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Praeterea, in his quae fiunt a volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (a.4). Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quaerere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiae essent supervacuae, quae causas aliquorum effectuum assignare nituntur: quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinae.

3. Praeterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quae fiunt, dependeant ex simplici eius voluntate, et non habeant aliquam aliam causam. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.*[11]: *Omnis causa efficiens maior est eo quod efficitur; nihil tamen maius est voluntate Dei; non ergo causa eius quaerenda est.*

DIFICULTADES. Parece que a la voluntad divina se le debe asignar alguna causa.

1. Dice San Agustín: *¿Quién osará decir que Dios hizo todas las cosas sin ninguna razón?* Pero en el agente voluntario, lo que es razón o motivo para obrar es también la causa de querer. Luego la voluntad de Dios tiene alguna causa.

2. Lo que un agente voluntario ejecuta sin causa ninguna, no tiene más causa que la voluntad del agente. Pues bien, la voluntad de Dios es causa de todos los seres, según hemos visto. Por tanto, si no tiene alguna causa, en los seres de la naturaleza no hay para qué buscar más causa que la voluntad divina, y en tal caso serían inútiles todas las ciencias que se dedican a determinar las causas de ciertos efectos, cosa que parece inadmisible. Por consiguiente, se debe asignar alguna causa a la voluntad de Dios.

3. Lo que un agente voluntario hace sin ninguna causa, depende exclusivamente de su voluntad. Si, pues, la voluntad de Dios no tiene causa alguna, se sigue que cuanto sucede depende simplemente de la voluntad divina, sin intervención de ninguna otra causa, y esto ofrece graves dificultades.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Toda causa eficiente es superior al efecto producido; pero como nada hay más grande que la voluntad de Dios, no hay para qué buscar su causa.*

[a] *Sent.* 1 d.41 a.3; *De verit.* q.6 a.2; q.23 a.1 ad 3; a.6 ad 6; *Cont. Gent.* 1,86.87; 3,97; *In Eph.* 1 lect.1.

[10] Q.46: ML 40,30.

[11] Q.28: ML 40,18.

RESPUESTA. En manera alguna tiene causa la voluntad de Dios. Para comprenderlo adviértase que, como la voluntad sigue al entendimiento, de la misma manera ocurre ser causa del querer en el agente voluntario que del entender en el ser inteligente. Lo que sucede en el entendimiento es que, si por un lado entiende el principio y aparte la conclusión, el conocimiento del principio es causa de la ciencia de la conclusión. Pero un entendimiento que viese la conclusión en el mismo principio abarcaría ambas cosas con una sola mirada, y en este caso la ciencia de la conclusión no estaría causada por el conocimiento del principio, porque nada es causa de sí mismo; no obstante lo cual, entendería que los principios son causa de las conclusiones. Pues bien, algo parecido sucede en la voluntad, en la que el fin es, con respecto a los medios, lo que en el entendimiento son los principios respecto a las conclusiones. Por lo cual, si alguien con un acto quiere el fin y con otro los medios, querer el fin es causa de que quiera los medios; pero no sucedería lo mismo si con un solo acto quisiese el fin y los medios, porque una cosa no es causa de sí misma, y, sin embargo, sería exacto decir que quiere que los medios estén ordenados al fin.

Pues bien, Dios con un solo acto conoce todas las cosas en su esencia y las quiere a todas en su bondad. Si, pues, en Dios el entender la causa no es causa de que conozca los efectos, ya que los entiende en la causa, tampoco el querer el fin es causa de que quiera los medios; no obstante lo cual, quiere que los medios estén ordenados al fin. Por consiguiente, quiere que esto sea para aquello, pero no por aquello quiere esto.

SOLUCIONES. 1. La voluntad de Dios es razonable, no porque las cosas sean causa de que quiera, sino porque quiere que existan unas causas por causa de otras.

2. Como para la conservación del orden en el universo quiere Dios que

Respondeo dicendum quod, nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum voluntas sequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusiones, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum: quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod velit ordinare ea quae sunt ad finem, in finem.

Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa: ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc: sed non propter hoc vult hoc.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum quod, cum velit Deus effectus sic esse,

ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum, etiam cum voluntate Dei, alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaererentur ut primae, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III *De Trin.*[12]: *Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, idest voluntatem Dei.*

Ad tertium dicendum quod, cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus praesupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera: et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo: et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quae quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei: alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

los efectos dependan de determinadas causas, no es superfluo buscar éstas junto con la voluntad divina, y únicamente lo sería si se las buscase en calidad de causas primeras independientes de la voluntad de Dios. A propósito de lo cual dice San Agustín: *Plugo a la vanidad de los filósofos atribuir los efectos contingentes a otras causas, sin que lograsen ver la que es superior a todas, esto es, la voluntad de Dios.*

3. Como Dios quiere que los efectos procedan de sus causas, todo efecto que presuponga otro no depende solamente de la voluntad de Dios, sino, además, del otro, si bien el primero no depende más que de la voluntad divina. Es como si dijéramos que quiso Dios que el hombre tuviese manos para que sirvan al entendimiento haciendo diversos oficios, y que tuviese entendimiento para que fuese hombre, y que fuese hombre para que gozara de Dios o para que fuese complemento del universo. Pero al llegar aquí no se pueden hallar fines creados ulteriores, y, por tanto, esto último depende de la simple voluntad de Dios, y, en cambio, lo anterior depende también del influjo de las demás causas.

ARTICULO 6

Utrum voluntas Dei semper impleatur [a]

Si se cumple siempre la voluntad de Dios

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Tim 2,4, quod Deus *vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

DIFICULTADES. Parece que no siempre se cumple la voluntad de Dios.

1. Dice el Apóstol que *Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.* Pero no sucede así. Luego no siempre se cumple la voluntad de Dios.

[a] *Sent.* 1 d.46 a.1; d.47 a.1,3; *De verit.* q.23 a.2; *In I Tim.* 2 lect.1.
[12] C.2: ML 42,871.

2. La voluntad es, con respecto al bien, lo que la ciencia respecto a la verdad. Pero Dios conoce todo lo verdadero. Luego quiere todo lo bueno. Pero no se hace todo lo bueno, ya que pueden hacerse muchas cosas buenas que no se hacen. Luego no siempre se cumple la voluntad de Dios.

3. Puesto que la voluntad de Dios es causa primera, no excluye, según hemos dicho, las causas intermedias. Pero los efectos de la causa primera pueden ser anulados por defectos de las causas segundas, como la debilidad de las piernas neutraliza los efectos de la facultad locomotiva. Luego las deficiencias de las causas segundas pueden frustrar el efecto de la voluntad divina y, por consiguiente, no siempre se cumple la voluntad de Dios.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Todo lo que Dios quiso, lo hizo.*

RESPUESTA. Es necesario que se cumpla siempre la voluntad de Dios. Para demostrarlo hay que tomar en cuenta que, como el efecto se asemeja a su causa en la forma, las mismas razones rigen para las causas eficientes que para las formales. En cuanto a las formas, ocurre que, si bien un ser puede estar privado de una forma particular cualquiera, ninguno puede estarlo de la forma universal, y así, por ejemplo, puede suceder que una cosa no sea hombre o que no tenga vida, pero no es posible que no sea un ser. Luego esto mismo ha de ocurrir respecto a las causas agentes, y por ello se puede producir algo fuera del orden de alguna causa particular, pero no fuera del orden de la causa universal, en la que están comprendidas todas las particulares. La razón es porque, si alguna causa particular no consigue su efecto, se debe a que se lo impide otra causa particular sometida a su vez a la universal, por lo cual el efecto en modo alguno puede escapar a la acción de la causa universal. Esto vemos que sucede en los mismos cuerpos. Puede ocurrir, por ejemplo, que se impidan los efectos de una estrella; pero, cualesquiera que sean los resultados que en los cuerpos

2. Praeterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit: multa enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Praeterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (a.5). Sed effectus causae primae potest impediri per defectum causae secundae: sicut effectus virtutis motivae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo et effectus divinae voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in Ps 113,11: *omnia quaecumque voluit Deus, fecit.*

Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest: potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis: non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis: unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporali-

bus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum: sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli.

Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri,* etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio, secundum hunc sensum, *Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur: non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri,* ut dicit Augustinus [13].

Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: *Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Iudaeos et Gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus.*

Tertio, secundum Damascenum [14], intelligitur de voluntate *antecedente,* non de voluntate *consequente.* Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in pri-

produzca la acción de la causa material segunda que los impide, éstos se reducen, a través de causas intermedias, a la causalidad universal del primer cielo.

Por consiguiente, dado que la voluntad de Dios es causa universal de todos los seres, es imposible que no consiga producir su efecto, y de aquí que lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden, entra bajo ella en otro, como sucede al pecador, que al pecar se aparta, en cuanto de él depende, de la voluntad de Dios, para caer en los planes de esta misma voluntad cuando experimenta el castigo de la justicia divina.

SOLUCIONES. 1. Las palabras del Apóstol *Dios quiere que todos los hombres se salven* se pueden entender de tres maneras. Primera, en el sentido de que *Dios quiere la salvación de todos los hombres que se salvan, no porque haya hombre alguno cuya salvación no quiera, sino porque ninguno se salva si él no quiere que se salve,* como dice San Agustín.

Segunda, en el sentido de referirse a todas las categorías de hombres, aunque no a todos los individuos de cada clase, y así significarían que *Dios quiere que se salven hombres de todas las condiciones, varones y hembras, judíos y gentiles, grandes y pequeños, aunque no todos los de cada estado.*

Tercera, según el Damasceno, se entiende de la voluntad *antecedente,* pero no de la *consiguiente,* distinción que no recae sobre la misma voluntad de Dios, en la que no hay antes ni después, sino sobre las cosas que quiere [29]. Para explicarlo tómese en cuenta que Dios quiere a cada cosa en la medida del bien que posee. Pues bien, se da el caso que cosas que, al primer aspecto y consideradas en absoluto, son buenas o malas, en determinadas condiciones, que es el

[13] *Enchir.* c.103: ML 40,280.

[14] *De fide orth.* l.2 c.29: MG 94,968.

segundo aspecto, son todo lo contrario. Por ejemplo, en absoluto, es bueno que un hombre viva y es malo matarlo; pero si resulta que tal hombre es homicida o que su vida es un peligro para la sociedad, es bueno matarlo y malo que viva; y por esto se puede decir que un juez justiciero quiere con voluntad antecedente que todo hombre viva, pero con voluntad consiguiente quiere que se ahorque al malhechor. Pues, de manera análoga, Dios quiere con voluntad antecedente que todos los hombres se salven, pero con voluntad consiguiente quiere que algunos se condenen, porque así lo requiere su justicia.—Adviértase, sin embargo, que lo que nosotros queremos con voluntad antecedente, no lo queremos en absoluto y sin reservas, sino hasta cierto punto. La razón es porque la voluntad se refiere a las cosas tal cual son en sí mismas, y en la realidad existen particularizadas, por lo cual queremos sin reservas una cosa cuando la queremos vistas todas sus circunstancias particulares, y esto es precisamente querer con voluntad consiguiente. Por esto se puede decir que el juez recto quiere en absoluto que se ejecute al malhechor, y de cierta manera quiere que viva por cuanto se trata de un hombre, por lo cual más bien puede llamarse la suya veleidad que no voluntad absoluta.—Por donde se ve que lo que Dios quiere en absoluto, sucede, aunque no suceda lo que quiere con voluntad antecedente.

2. El acto de la facultad cognoscitiva se realiza al modo como lo conocido está en el que conoce, y, en cambio, el de la facultad apetitiva se refiere a las cosas como son en sí mismas. Pues bien, todo lo que pueda tener razón de ser y de verdadero, está virtualmente en Dios; pero no todo está en las criaturas, y, por tanto, Dios conoce todo lo verdadero, y, sin embargo, no quiere todo lo bueno sino en cuanto se quiere a sí mismo, que virtualmente contiene todo bien.

ma sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem: sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae.—Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari: unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus: quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi: sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas.—Et sic patet quod quiquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente: actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum: non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens: quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (in c).

3. La insuficiencia de las causas segundas puede impedir el efecto de la primera cuando no se trata de la absolutamente primera que contiene bajo sí todas las otras, pues en este caso ningún efecto puede estar fuera de su campo de acción, según dijimos, y éste es el caso de la voluntad de Dios, como queda dicho.

ARTICULO 7

Utrum voluntas Dei sit mutabilis [a]

Si la voluntad de Dios es mudable

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis.

1. Dicit enim Dominus, Gen 6,7: *poenitet me fecisse hominem.* Sed quemcumque poenitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Praeterea, Ier 18,7-8, ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud; sed si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut faciem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Praeterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit: nam quandoque praecepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Praeterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra (a.3) dictum est. Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile: sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

DIFICULTADES. Parece que la voluntad de Dios es mudable.

1. Dice el Señor en el Génesis: *Me pesa haber hecho al hombre.* Pues quien siente pesar de lo hecho tiene voluntad mudable. Por consiguiente, es mudable la voluntad de Dios.

2. En el libro de Jeremías se dice en persona del Señor: *Hablaré contra el pueblo y contra el reino para arrancarlo, destruirlo y dispersarlo; pero si aquel pueblo hiciese penitencia por sus maldades, también yo me arrepentiré del mal que pensé hacerles.* Luego Dios tiene una voluntad mudable.

3. Todo lo que Dios hace, lo hace voluntariamente. Pero ocurre que no siempre hace lo mismo, pues hubo un tiempo en que mandó observar los preceptos legales y otro en que lo prohibió. Luego tiene una voluntad mudable.

4. Según hemos dicho, Dios no quiere necesariamente algunas de las cosas que quiere. Luego puede querer una cosa o no quererla. Pero todo lo que tiene posibilidad para cosas opuestas es mudable, y por esto lo que puede ser o no ser es mudable en cuanto a la substancia, y lo que puede estar o no estar aquí, lo es en cuanto al lugar. Luego Dios es mudable en cuanto a la voluntad.

[a] *Sent.* 1 d.39 q.1 d.48 q.2 a.1 ad 2; *De verit.* q.12 a.11 ad 3; *Cont. Gent.* 1,82; 3,91.96.98; *In Hebr.* 6 lect.4.

POR OTRA PARTE, se dice en el libro de los Números: *No es Dios como el hombre, para que mienta, ni como el hijo del hombre, para que se mude.*

RESPUESTA. La voluntad de Dios es absolutamente inmutable. Pero adviértase que una cosa es mudar de querer y otra querer que alguna cosa se mude, pues bien puede alguien, sin que cambie en lo más mínimo su voluntad, querer que primero se haga una cosa y después se haga lo contrario. La voluntad se muda cuando alguien empieza a querer lo que antes no quiso o deja de querer lo que anteriormente quería, cosas que no pueden ocurrir si no se presupone alguna mudanza por parte del conocimiento o alguna modificación de disposiciones en la substancia del que quiere. La razón es porque, como la voluntad tiene por objeto el bien, de dos maneras puede alguien empezar a querer de nuevo una cosa: o porque ésta empieza de nuevo a ser un bien para él, como, v.gr., al llegar el frío empieza a ser un bien sentarse a la lumbre, cosa que antes no lo era, o porque empieza a conocer de nuevo que es bien suyo lo que antes ignoraba que lo fuese, y si deliberamos, es precisamente para averiguar cuál es nuestro bien. Pero, según hemos visto, tanto la substancia de Dios como su ciencia son absolutamente inmutables. Por consiguiente, es necesario que sea también absolutamente inmutable su voluntad.

SOLUCIONES. 1. Las citadas palabras del Señor se han de entender en sentido metafórico, por analogía con lo que hacemos nosotros, que, cuando nos arrepentimos, destruimos lo que hemos hecho. Cosa que, por otra parte, puede ocurrir sin mudanza de la voluntad, como en el caso de un hombre que, sin cambiar de voluntad, quiere a veces hacer algo con el propósito simultáneo de destruirlo después. Por consiguiente, se dice que Dios se arrepintió por motivo de semejanza con nuestras ac-

Sed contra est quod dicitur Num 23,19: *non est Deus quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis ut mutetur.*

Respondeo dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem; et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum. Quod non est absque mutatione eius: sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset: ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra (q.9 a.1; q.14 a.15) quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram: cum enim nos poenitet, destruimus quod fecimus. Quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis: cum etiam aliquis homo, absque mutatione voluntatis, interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus poenituisse dicitur, secundum similitudinem operationis, inquantum hominem

quem fecerat, per diluvium a facie terrae delevit.

Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat, *Lazarus non resurget;* respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere, *Lazarus resurget.* Et utrumque horum Deus vult: scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem; vel e converso. Sic ergo dicendum est quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum praedixit Ezechiae, *dispone domui tuae, quia morieris et non vives,* ut habetur Isaiae 38,1; neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quae immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius [15], quod *Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium,* scilicet voluntatis suae.—Quod ergo dicit, *poenitentiam agam ego,* intelligitur metaphorice dictum: nam homines quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur.

Ad tertium dicendum quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem; sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non sit

ciones, pues exterminó de la superficie de la tierra al hombre que había hecho.

2. Puesto que la voluntad de Dios es causa primera y universal, no excluye las causas intermedias, de cuya virtualidad depende la producción de determinados efectos. Pero como entre todas las causas intermedias no igualan el poderío de la primera, hay muchas cosas en el poder, en la ciencia y en la voluntad de Dios que no están contenidas bajo el orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, la resurrección de Lázaro. Por lo cual, el que no tomase en cuenta más que las causas inferiores podía decir: *Lázaro no resucitará;* pero mirando a la causa primera divina, pudo decir: *Lázaro resucitará.* Pues lo uno y lo otro lo quiere Dios, o sea quiere a veces que, según las causas inferiores, haya de sobrevenir algo que, según la causa superior, no llegará, y a la inversa. Por tanto, se ha de decir que a veces Dios anuncia como cosa futura algo que está contenido en el orden de las causas inferiores o en el de los merecimientos, y, sin embargo, no sucede, porque en la causa superior divina está decidido otra cosa. Es lo que sucedió cuando anunció a Ezequías: *Dispón de tu casa, porque morirás y no vivirás,* como se lee en el libro de Isaías; y, sin embargo, no ocurrió así, porque desde la eternidad estaban dispuestas las cosas de otra manera en la ciencia y en la voluntad divina, que es inmutable. Y así dice San Gregorio: *Dios muda la sentencia, pero no el consejo,* es decir, su voluntad.—Por consiguiente, las palabras de Dios *yo me arrepentiré* se entienden dichas en sentido metafórico, fundado en que, cuando los hombres no cumplen sus amenazas, parece como si se arrepintiesen.

3. De la razón alegada no se puede deducir que la voluntad de Dios sea mudable, sino que quiere la mudanza.

4. Si bien, en absoluto, no es necesario que Dios quiera algunas cosas, lo

[15] *Moral.* l.16 c.10: ML 75,1127; cf. c.37: ML 75,1444; et l.20 c.32: ML 76,174.

es, sin embargo, por suposición, a causa de la inmutabilidad de la voluntad divina, según hemos dicho.

necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, ut supra (a.3) dictum est.

ARTICULO 8

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat [a]

Si la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere [30]

DIFICULTADES. Parece que la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere.

1. Dice San Agustín que *nadie se salva sino el que Dios haya querido que se salve. Por tanto, se le ha de rogar para que quiera, porque, si El lo quiere, es necesario que suceda.*

2. Toda causa que no puede ser impedida produce necesariamente su efecto, ya que, como dice el Filósofo, la naturaleza hace siempre lo mismo, a menos de ser impedida. Pero la voluntad de Dios no puede ser impedida, porque dice el Apóstol: *¿Quién, pues, resiste a su voluntad?* Luego la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere.

3. Lo que es necesario por razón de algo anterior a ello, es absolutamente necesario; y así es necesario que muera el animal porque está compuesto de elementos contrarios. Pero las criaturas se comparan con la voluntad divina como con algo anterior a ellas que les impone necesidad, porque la proposición condicional *si Dios quiere algo, eso es,* es verdadera, y toda condicional verdadera es necesaria. Luego todo lo que Dios quiere es absolutamente necesario.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat.

1. Dicit enim Augustinus, in *Enchirid.* [16]: *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

2. Praeterea, omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in II *Physic.* [17] Sed voluntas Dei non potest impediri: dicit enim Apostolus, ad Rom 9,19: *voluntati enim eius quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Praeterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute: sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatae a Deo, comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem; cum haec conditionalis sit vera, *si aliquid Deus vult, illud est,* omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

POR OTRA PARTE, Dios quiere que se hagan todas las cosas buenas que se hacen. Si, pues, su voluntad impone necesidad a lo que quiere, todo lo bueno sucedería necesariamente y, en consecuencia, perecería el libre albedrío, la deliberación y todo lo demás.

Sed contra, omnia bona quae fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, et consilium et omnia huiusmodi.

[a] *De verit.* q.23 a.5; *Cont. Gent* 1,85; 2,30; *Quodl.* 11 q.3; *De malo* q.16 a.1 ad 15; *Quodl.* 12 q.3 a.1 ad 1; *Periherm.* 1 lect.14.

[16] C.103: ML 40,280. [17] C.8 n.10 (BK 199b18): S.TH., lect.14 n.7.

RESPUESTA. La voluntad divina impone necesidad a algunas de las cosas que quiere, pero no a todas. Como razón de esto asignan algunos la intervención de las causas segundas, diciendo que lo que Dios produce por medio de causas necesarias es necesario, y lo que produce por causas contingentes es contingente.—Pero esta explicación no parece satisfactoria por dos razones. Primera, porque si el efecto de la causa primera es contingente en la segunda, se debe a que el efecto de aquélla queda impedido por deficiencias de ésta, como por los defectos de una planta queda impedida la acción benéfica del sol, y no hay insuficiencia de las causas segundas que pueda impedir que la voluntad de Dios produzca su efecto.—Segunda, porque si la distinción entre lo necesario y lo contingente se refiriese exclusivamente a las causas segundas, sería ajena a la intención y a la voluntad de Dios, cosa inadmisible.

Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea quae producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia.—Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. Primo quidem, quia effectus alicuius primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae; sicut virtus solis per defectum plantae impeditur. Nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat.—Secundo, quia, si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam: quod est inconveniens.

Por tanto, mejor es decir que sucede así debido a la eficacia de la voluntad divina. Siempre que alguna causa es eficaz en su acción, no sólo se deriva de ella el efecto en cuanto a la sustancia de lo producido, sino también en cuanto al modo de producirse o de ser, y, por esto, de la debilidad genésica del padre proviene que el hijo no se le parezca en las cualidades accidentales, que pertenecen al modo de ser. Si, pues, la voluntad de Dios es eficacísima, se sigue que no sólo se producirá lo que El quiere, sino también del modo que El quiere que se produzca. Pues bien, Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente, y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles. El motivo, pues, de que los

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi: ex debilitate enim virtutis activae in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedan fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt:

efectos queridos por Dios provengan de modo contingente, no es porque sean contingentes sus causas próximas, sino porque, debido a que Dios quiso que se produjesen de modo contingente, les deparó causas contingentes.

quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

SOLUCIONES. 1. El texto de San Agustín no se refiere a la necesidad absoluta de las cosas que Dios quiere, sino a la condicional, ya que necesariamente es verdadera esta condicional: *si Dios quiere una cosa, es necesario que esa cosa sea.*

2. Precisamente porque nada se resiste a la voluntad divina, se sigue que no sólo sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede de modo necesario o contingente, a la medida de su querer.

3. La necesidad que tiene lo posterior depende del modo de lo anterior, y por esto lo que se hace por voluntad divina tiene el género de necesidad que Dios quiere que tenga, esto es, absoluta o solamente condicional, y de aquí que no todo sea absolutamente necesario.

Ad primum ergo dicendum quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis: necesse est enim hanc conditionalem veram esse, *si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

Ad secundum dicendum quod, ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult.

Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere: scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute.

ARTICULO 9

Utrum voluntas Dei sit malorum [a]

Si Dios quiere lo malo

DIFICULTADES. Parece que Dios quiere lo malo.

1. Todo lo bueno que hay lo quiere Dios. Pero que haya males es un bien, porque dice San Agustín que *aunque las cosas que son malas, en cuanto malas, no sean buenas, es, sin embargo, bueno que no sólo haya cosas buenas, sino también que las haya malas.* Luego Dios quiere lo malo.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit malorum.

1. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est: dicit enim Augustinus, in *Enchirid.* [18]: *Quamvis ea quae mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum bona, sed etiam ut sint mala, bonum est.* Ergo Deus vult mala.

a Infra q.48 a.6; *Sent.* 1 d.46 a.4; *Cont. Gent.* 1,95.96; *De pot.* q.1 a.6; *De malo* q.2 a.1 ad 16.

18 C.96: ML 40,276.

2. Praeterea, dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* [19]: *erit malum ad omnis (idest universi) perfectionem conferens.* Et Augustinus dicit, in *Enchirid.* [20]: *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi: quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

2. Dice Dionisio: *Será el mal cosa que contribuye a la perfección del todo,* esto es, del universo; y San Agustín: *Todo contribuye a la admirable belleza del universo, en la que, incluso lo que se llama el mal, bien ordenado y dispuesto en su lugar, da mayor realce a los bienes, que son más placenteros y dignos de loa cuando se los compara con los males.* Pues bien, Dios quiere todo lo que contribuye a la perfección y ornato del universo porque esto es lo que más quiere en las criaturas. Luego quiere lo malo.

3. Praeterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri: quia, cum mala quaedam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

3. Que exista el mal y que no exista, son cosas contradictorias. Pero Dios no quiere que no exista el mal, porque como en realidad hay males, no siempre se cumpliría su voluntad. Luego Dios quiere lo malo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium quaest.* [21]: *Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior; est autem Deus omni sapiente homine praestantior; multo igitur minus, Deo auctore, fit aliquis deterior. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur.* Non ergo volente Deo, fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquid deterius. Ergo Deus non vult mala.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Nunca el hombre se hace peor por el influjo de un hombre sabio. Pues Dios es más perfecto que cualquier hombre sabio, y, por tanto, mucho menos se hará nadie peor por el influjo de Dios. Y al decir influjo de Dios entiéndase su querer.* Luego el hombre no se hace peor porque Dios lo quiera. Pero, como consta que cualquier mal de una cosa la hace peor, síguese que Dios no quiere lo malo.

Respondeo dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra (q.5 a.1) dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem; sed formam, cui coniungi-

RESPUESTA. Como el concepto de lo bueno es el mismo que el de lo apetecible, según hemos visto, y el mal se opone al bien, es imposible que un mal, en cuanto mal, sea apetecido ni con el apetito natural, ni con el animal, ni con el racional, que es la voluntad. Sin embargo, hay males que se apetecen indirecta o accidentalmente, por cuanto van unidos a algún bien, y esto ocurre en todas las clases de apetito, debido a que lo que intenta el agente natural no es la privación ni la destrucción de algo, sino una forma a la que va unida la destrucción de otra, y la producción o genera-

19 § 19: MG 3,717; S.TH., lect.15.

21 Q.3: ML 40,11.

20 C.10.11: ML 40,236.

ción de un nuevo ser, que presupone la destrucción o corrupción de otro. Y así, cuando el león mata un ciervo, lo que intenta es procurarse alimento, a lo que va unida la muerte de un animal, como el pecador que fornica busca un placer, que lleva consigo la deformidad de la culpa.

Pero el mal que va unido a algún bien es privación de otro bien. Luego nunca se apetecería el mal, ni siquiera accidentalmente, a menos que vaya unido a un bien que se quiere o apetece más que el bien de que ese mal priva. Pues bien, no obstante que Dios quiere algunos bienes particulares más que otros, no hay bien que más quiera que su bondad, por lo cual de ninguna manera quiere el mal de culpa, que priva del orden al bien divino. En cuanto al mal de defecto natural y al mal de pena, los quiere al querer cualquiera de los bienes a que van anejos, y así, al querer la justicia, quiere el castigo, y al querer que se conserve el orden de la naturaleza, quiere que mueran o se destruyan algunas cosas.

tur privatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo etiam, occidens cervum, intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpae.

Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem: vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum: sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

SOLUCIONES. 1. En opinión de algunos, si bien Dios no quiere lo malo, quiere, sin embargo, que exista o que suceda, porque, aunque lo malo no sea bueno, es, no obstante, un bien que exista o se haga lo malo, y decían esto fundados en que las cosas que en sí mismas son malas se ordenan a algún bien, y este orden es el que creían iba incluido en la expresión *que exista o se haga lo malo*. Pero este modo de hablar no es correcto, pues el mal no se ordena al bien directamente, sino por casualidad. Que de un pecado se siga un bien es cosa ajena a la intención del que peca, como fue ajeno a la intención de los tiranos que sus persecuciones sirviesen para hacer resplandecer la paciencia de los mártires, y, por tanto, no se puede decir que semejante orden vaya implícito en la fórmula es un bien que exista o se haga el mal, porque nunca se juzga de una cosa por lo que tiene de accidental, sino por lo que le compete de por sí.

2. El mal, según queda dicho, no coopera a la perfección y ornato del universo más que accidentalmente, por lo cual donde Dionisio dice que el mal contribuye a la perfección del universo, deduce los inconvenientes de ciertas teorías.

3. Si bien entre que exista y que no exista el mal hay oposición contradictoria, no es, sin embargo, contradictoria la que hay entre querer que se haga el mal y querer que no se haga, ya que uno y otro son actos afirmativos. Por tanto, ni Dios quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga; lo que quiere es permitir que se haga, y esto es bueno.

Ad primum ergo dicendum quod quidam [22] dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri: quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, *mala esse vel fieri*. Sed hoc non recte dicitur. Quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum: quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi nisi per accidens, ut dictum est (ad 1). Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod malum est ad universi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

[22] HUGO DE S. VICTORE, *De Sacram.* 1.1 p.4.ª c.13: ML 176,239; *Summa Sent.* tr.1 c.13: ML 176,66.

ARTICULO 10

Utrum Deus habeat liberum arbitrium [a]

Si Dios tiene libre albedrío

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium.

1. Dicit enim Hieronymus, in homilia de Filio Prodigo [23]: *Solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest: cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt.*

2. Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est (a.9). Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro *De fide* [24]: *Spiritus Sanctus dividit singulis prout vult, idest pro liberae voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.*

DIFICULTADES. Parece que Dios no tiene libre albedrío.

1. Porque dice San Jerónimo que *únicamente Dios es el que no tiene ni puede tener pecado; los demás, como quiera que tienen libre albedrío, pueden inclinarse a una u otra parte.*

2. El libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal. Pero Dios, según hemos dicho, no quiere el mal. Luego no hay en El libre albedrío.

POR OTRA PARTE, dice San Ambrosio, que *el Espíritu Santo reparte a cada uno según quiere, esto es, según el arbitrio de su libre voluntad, y no obligado por necesidad alguna.*

[a] *Sent.* 2 d.25 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.3; *Cont. Gent.* 1,88; *De malo* q.16 a.5.
[23] *Epist.* 21 Ad Damasum § 40: ML 22,393.
[24] L.2 c.6 § 48: ML 16,592.

RESPUESTA. Nosotros tenemos libre albedrío respecto de las cosas que no queremos por necesidad o por instinto natural. De aquí que no pertenezca al libre albedrío, sino al instinto natural, el que queramos ser felices; y por lo mismo, cuando a los otros seres naturales los mueve el instinto a hacer alguna cosa, no decimos que los mueve el libre albedrío. Si, pues, como hemos dicho, Dios quiere necesariamente su bondad, pero no así las otras cosas, respecto a lo que no quiere por necesidad tiene libre albedrío.

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicitur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra (a.3) ostensum est; respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

SOLUCIONES. 1. San Jerónimo parece que excluye de Dios el libre albedrío; pero esto no es en absoluto, sino en cuanto al hecho de incurrir en el pecado.

2. Puesto que, según hemos dicho, el mal de culpa consiste en la aversión a la bondad divina, por la que Dios quiere todas las cosas, es evidentemente imposible que Dios quiera el mal de culpa; y, esto no obstante, se refiere a cosas opuestas, en cuanto puede querer que una cosa sea o no sea; lo mismo que nosotros, sin pecar, podemos querer o no querer estar sentados.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium, non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum quod, cum malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra (a.2) ostensum est, manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

ARTICULO 11

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi [a]

Si en Dios se ha de distinguir voluntad de signo

DIFICULTADES. Parece que en Dios no se debe distinguir voluntad de signo.

1. Si la voluntad de Dios es causa de las cosas, también lo es su ciencia. Pero a la ciencia de Dios no se le atribuye signo alguno. Luego tampoco deben señalarse signos por parte de la voluntad divina.

2. Todo signo que no concuerde con la realidad significada es falso. Si, pues, los que se dan como signos de la voluntad divina no concuerdan con ella, son falsos, y si concuerdan, son inútiles. Luego no se deben adjudicar signos a la voluntad de Dios.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non sit distinguenda in Deo *voluntas signi.*

1. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinae scientiae. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinae voluntatis.

2. Praeterea, omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum. Si igitur signa quae assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinae voluntati, sunt falsa: si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

a *Sent.* 1 d.45 a.4; *De verit.* q.23 a.3.

POR OTRA PARTE, la voluntad de Dios es una, ya que es la misma esencia divina, y, sin embargo, en ocasiones se enuncia en plural, como donde se lee: *Grandes son las obras del Señor, conformes con todas sus voluntades.* Luego a veces por voluntad se ha de entender el signo de la voluntad.

Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur (Ps 110,2): *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius.* Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

RESPUESTA. Según tenemos dicho, unas cosas se atribuyen a Dios en sentido propio y otras en sentido metafórico. Así, pues, cuando metafóricamente se atribuyen a Dios algunas de las pasiones humanas, se hace en atención a la semejanza de sus efectos, y de aquí que, por metáfora, designemos en Dios con el nombre de una determinada pasión lo que en nosotros es signo de ella. Por ejemplo, entre nosotros, el que está irritado suele castigar; el castigo es, pues, un signo de ira, y por ello llamamos ira al castigo cuando se atribuye a Dios. Pues bien, por la misma razón, en Dios llamamos metafóricamente voluntad a lo que en nosotros suele ser signo de la voluntad. Por ejemplo, cuando alguien manda una cosa es señal que quiere que se haga, y de aquí que al precepto divino se le llame por metáfora *voluntad de Dios,* como se dice en el Evangelio: *Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo.* Si bien entre la voluntad y la ira hay esta diferencia, que la ira, puesto que ante todo significa pasión, nunca se atribuye con propiedad a Dios y, en cambio, la voluntad se le atribuye en sentido propio. Por consiguiente, en Dios se debe distinguir entre la voluntad en sentido propio y la voluntad metafórica. La voluntad, en sentido propio, se llama voluntad de

Respondeo dicendum quod in Deo quaedam dicuntur proprie, et quaedam secundum metaphoram, ut ex supradictis (q.13 a.3) patet. Cum autem aliquae passiones humanae in divinam praedicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus: unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum irae: et propter hoc, ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri: unde praeceptum divinum quandoque metaphorice *voluntas Dei* dicitur, secundum illud Mt 6,10: *fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, vocatur voluntas beneplaciti: vo-

beneplácito, y en sentido metafórico, voluntad de signo, porque llamamos voluntad al signo de la voluntad.

luntas autem metaphorice dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

SOLUCIONES. 1. La ciencia no es causa de lo que se hace si no interviene la voluntad, pues no hacemos lo que sabemos si no queremos hacerlo, y por esto no se atribuyen signos a la ciencia como se atribuyen a la voluntad.

2. Se llaman voluntades divinas a los signos de la voluntad, no porque sean señales de que Dios quiere, sino porque en Dios se llaman voluntades divinas a lo que en nosotros suelen ser señales de que queremos. Un castigo, por ejemplo, no es señal de que en Dios exista la ira; pero como en nosotros es signo de ira, la llamamos ira de Dios.

Ad primum ergo dicendum quod scientia non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem: non enim quae scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiae, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinae, non quia sint signa quod Deus velit: sed quia ea quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinae voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira: sed punitio, ex eo ipso quod in nobis est signum irae, in Deo dicitur ira.

ARTICULO 12

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa [a]

Si los signos de la voluntad divina están bien clasificados en cinco

DIFICULTADES. No parece que sean cinco los signos de la voluntad divina, a saber: *prohibición, precepto, consejo, operación* y *permiso.*

1. En ocasiones, Dios *obra* en nosotros lo que *manda* o *aconseja,* y a veces *prohibe* lo mismo que *permite.* No hay, pues, oposición entre los miembros de esta división.

2. Dios no hace cosa alguna sin querer. Sin embargo, la voluntad de signo es distinta de la de beneplácito. Luego la *operación* no debe ser incluida en la voluntad de signo.

3. La *operación* y la *permisión* alcanzan a todas las criaturas, porque en todas obra Dios y en todas hay cosas que permite, y, en cambio, el *precepto,* el *consejo* y la *prohibición* se refieren exclusivamente a la criatura racional. Luego no se deben incluir en la misma división, puesto que no son del mismo género.

4. Más son los modos de que sobrevenga el mal que el bien, porque el bien ocurre de una sola manera, y el mal, de muchas, como consta por el Filósofo y por Dionisio. Luego no es acertado poner un solo signo respecto al mal, esto es, la *prohibición,* y dos respecto al bien, o sea el *precepto* y el *consejo.*

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa: scilicet, *prohibitio, praeceptum, consilium, operatio* et *permissio.*

1. Nam eadem quae nobis *praecipit* Deus vel *consulit,* in nobis quandoque *operatur,* et eadem quae *prohibet,* quandoque *permittit.* Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Praeterea, nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur Sap 11,25-26. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Praeterea, *operatio et permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent: quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *praeceptum, consilium* et *prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum: quia bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, ut patet per Philosophum in II *Ethic.* [25], et per Dionysium in 4 cap. *De div. nom.* [26] Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio;* respectu vero boni, duo signa, scilicet *consilium* et *praeceptum.*

a *Sent.* 1 d.45 a.4; *De verit.* q.23 a.3.

RESPUESTA. Llamamos signo de la voluntad aquello por medio de lo cual acostumbramos manifestar que queremos alguna cosa. Ahora bien, el que quiere algo puede manifestarlo por sí o por otro. Lo manifiesta por sí todo el que hace algo, bien lo haga directa o bien indirecta y accidentalmente. Directamente lo manifiesta el que hace algo por sí mismo, y tenemos el signo de la *operación,* e indirectamente en cuanto no impida que se haga, pues el que suprime obstáculos es agente accidental, como dice el Filósofo, y en este caso tenemos el signo de la *permisión.* Por medio de otro manifiesta alguien lo que quiere cuando induce a otro a que haga alguna cosa, bien por imposición formal, que se hace *mandando* lo que quiere y *prohibiendo* lo contrario, o por inducción persuasoria, y para esto está el *consejo.*

Pues, debido a que éstas son las maneras por las que alguien manifiesta querer alguna cosa, en ocasiones se da a estos cinco modos el nombre de *voluntad divina,* en el sentido de signos de la voluntad. Por lo demás, que el precepto, el consejo y la prohibición se llaman voluntad de Dios, consta por lo que se dice en el Evangelio: *Hágase tu voluntad, así en la tierra como en*

Respondeo dicendum quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid, vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: et quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio.* Indirecte autem, inquantum non impedit operationem: nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII *Physic.* [27] Et quantum ad hoc, dicitur signum *permissio.* Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit *praecipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium.*

Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine *voluntatis divinae,* tanquam signa voluntatis. Quod enim praeceptum, consilium et prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Mt 6,10: *fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.* Quod

25 C.6 n.14 (BK 1106b35): S.TH., lect.7 n.319.
26 § 30: MG 3,729; S.TH., lect.22.
27 C.4 n.6 (BK 255b24): S.TH., lect.8 n.7.

el cielo, y que asimismo se llama voluntad de Dios a la permisión y a la operación, se sabe por lo que dice San Agustín: *Nada se hace a menos que el Omnipotente quiera que se haga, sea haciéndolo El o permitiendo hacerlo.*

También se puede decir que la *permisión* y la *operación* se refieren a lo presente; la permisión, al mal, y la operación, al bien. En cuanto a lo futuro se dan: la *prohibición,* respecto al mal; el *precepto,* para el bien necesario, y el *consejo,* para el bien sobreabundante.

SOLUCIONES. 1. No se ve inconveniente en que alguien manifieste de muchas maneras que quiere alguna cosa, pues no en vano hay muchos nombres que significan lo mismo. Por tanto, no hay inconveniente en que lo mismo que es objeto de precepto, de consejo y de operación, lo sea también de prohibición o de permisión.

2. Lo mismo que puede haber signos de que Dios, con voluntad metafórica, quiere cosas que con voluntad en sentido propio no quiere, así también puede haberlos de querer lo que propiamente quiere, por lo cual no hay inconveniente en que sobre la misma cosa tenga voluntad de beneplácito y voluntad de signo. Adviértase, sin embargo, que la operación se identifica siempre con la voluntad de beneplácito, pero no así el precepto y el consejo, bien porque aquélla se refiere a lo presente y éstos a lo futuro, o porque la operación es por sí misma efecto de la voluntad, y, en cambio, el precepto y el consejo lo son por otro, según hemos dicho.

3. La criatura racional es dueña de sus actos, y éste es el motivo de que, respecto a ella, haya signos especiales de la voluntad divina, fundados en que Dios la destina a obrar por sí misma y voluntariamente. Las demás criaturas, en cambio, no obran si la acción divina no las mueve, y por esto, respecto de ellas, no cabe más que la operación y la permisión.

autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in *Enchirid.*[28]: *Nihil fit nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo.*

Vel potest dici quod *permissio* et *operatio* referuntur ad praesens: permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. Ad futurum vero, *prohibitio,* respectu mali; respectu boni necessarii, *praeceptum;* respectu vero superabundantis boni, *consilium.*

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet, circa eandem rem, aliquem diversimode declarare se aliquid velle: sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere praecepto et consilio et operationi, et prohibitioni vel permissioni.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem praeceptum vel consilium: tum quia haec est de praesenti, illud de futuro; tum quia haec per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis est domina sui actus: et ideo circa ipsam specialia quaedam signa divinae voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliae creaturae non agunt nisi motae ex operatione divina: et ideo circa alias non habent locum nisi operatio et permissio.

[28] C.95: ML 40,276.

Ad quartum dicendum quod omne malum culpae, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit, quod discordat a voluntate divina: et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio.* Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam. Quia quaedam sunt, sine quibus fruitionem divinae bonitatis consequi non possumus: et respectu horum est *praeceptum.* Quaedam vero sunt, quibus perfectius consequimur: et respectu horum est *consilium.*—Vel dicendum quod *consilium* est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

4. Aunque los males de culpa se produzcan de muchas maneras, todos, sin embargo, convienen en una cosa: en estar en desacuerdo con la voluntad de Dios; y por esto, respecto a los males no hay más que un signo: la *prohibición.* En cambio, el bien tiene múltiples relaciones con la bondad de Dios, porque hay bienes sin los cuales no podemos alcanzar el goce de la divina bondad, y respecto de ellos se da el *precepto,* y otros están destinados a alcanzarla con mayor plenitud, y a éstos se refiere el *consejo.*—Puede decirse asimismo que el *consejo* no sólo se ordena a conseguir bienes grandes, sino también a evitar males pequeños.

INTRODUCCION A LA CUESTION 20

DEL AMOR DE DIOS

Son de todos bien conocidos los múltiples afectos de la humana voluntad: amor, odio, deseo, temor, tristeza, gozo, ira, etc. De estos afectos, hay muchos que no pueden tener lugar en Dios, porque implican imperfección en su concepto formal, como el deseo, el temor, la tristeza, la ira, etc. Pero sí tienen perfecta cabida en la voluntad divina el amor y el gozo o deleite, toda vez que no entrañan imperfección o límite.

Acerca del amor divino estudia el Doctor Angélico cuatro puntos: si en Dios hay amor; si Dios ama todas las cosas; si las ama igualmente a todas, y si ama más a las mejores.

I. Errores

En torno al amor de Dios, conviene hacer notar una doctrina puesta en boga por Kant, Hermes, Günther y Laberthonnière, según la cual el amor de Dios es trascendentalmente egoísta, pues ama todas las cosas en orden a sí mismo; y así nos hablan estos filósofos del *egoísmo trascendental de Dios.*

II. Enseñanza de la divina revelación

La Sagrada Escritura nos dice sobre el amor de Dios:

1.º *Que Dios tiene amor, y más aún, que es el mismo amor.*—«Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amador de las almas» (Sap 11,27).

«Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

«Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios» (Io 16,27).

«Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io 4,16).

2.º *Que Dios ama todas las cosas que ha hecho.*—«Pues amas todo cuanto existe, y nada aborreces de lo que has hecho; que no por odio hiciste ninguna cosa» (Sap 11,25).

III. La exposición teológica de Santo Tomás

Es cosa indiscutible que en Dios hay amor, porque éste es el primer afecto de toda voluntad, sin el cual no puede darse ninguno de los otros afectos, pues no deseamos un bien sino porque le amamos, ni nos

entristecemos de un mal sino porque es contrario a un bien que amamos, ni odiamos un mal sino en cuanto es opuesto a un bien que amamos, ni nos gozamos o deleitamos sino en el bien amado, etc.

Y este amor de Dios es universal, porque se extiende a todas las cosas. Todas las cosas existentes tienen, por lo menos, la perfección de ser, que han recibido de Dios. Y Dios les ha comunicado la perfección de ser, como todas las demás perfecciones, por pura bondad y amor. Porque nos amó, nos ha creado, y mientras subsistamos, somos objeto del amor de Dios. No hay, pues, ningún ser que no reciba algún rayo del amor divino.

Pero el amor de Dios es muy distinto del amor de las criaturas. El amor de las criaturas recae sobre un bien que se presenta, se ofrece al apetito, pero que no ha sido causado por él: es la perfección del objeto la que estimula y mueve al apetito a su amor. Por eso el amor de las criaturas es causado por el bien del objeto amado. En cambio, el amor de Dios causa y produce el bien de la cosa amada.

La voluntad divina no es solicitada por el bien de las cosas creadas, sino que, por el contrario, es la causa universal que difunde y derrama en las cosas la bondad, por la que éstas se hacen apetecibles y amables.

Este principio, de profunda raigambre metafísica, tiene en la teología de Santo Tomás enorme trascendencia, sobre todo en la cuestión de la predestinación (1 q.23 a.4-5) y en la de la gracia (1-2 q.110 a.1). Ya esta misma cuestión del amor divino le sirve al Doctor Angélico para demostrar que Dios no ama igualmente todas las cosas creadas, sino que ama con preferencia aquellas que son mejores. En efecto: amar es querer un bien para alguno; luego aquellas cosas para quienes se quieren mayores bienes son amadas con preferencia. Es cosa evidente que los seres creados no tienen todos igual bondad y perfección, sino que unos son más perfectos que otros. Todos han recibido su bondad y perfección del amor de Dios; el que ha recibido mayor perfección es porque es más amado de Dios, y el que la recibió en menor grado es menos amado. Dios no ama más las cosas porque éstas sean mejores, sino que las cosas son mejores porque son más amadas de Dios.

Es éste un principio universal que tiene aplicación lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. También en el orden sobrenatural debemos decir: Dios no quiere más a una persona porque sea más perfecta y más santa, sino que una persona es más perfecta y más santa porque es más amada de Dios. Esta profunda doctrina tomista debe extirpar en nosotros todo principio de soberbia y de vanidad. Quien encuentre en sí mismo alguna buena cualidad o perfección, quien se crea más perfecto y mejor que su prójimo, sepa que esto obedece a que ha sido prevenido con mayor amor; lo cual debe inducirle a un reconocimiento más humilde y más profundo para con el Dador de todo bien. Es la misma doctrina que expresaba San Pablo cuando escribía: «¿Quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7).

De este principio se deduce lógicamente que Dios ama más a Cristo que a todo el universo creado; que, en el orden natural, Dios prefiere

el ángel al hombre, aun cuando en el orden de la gracia sea muchas veces preferido el hombre al ángel; y que el hombre que fue pecador, pero es penitente, puede ser más amado de Dios que el hombre que nunca perdió la inocencia bautismal (a.4 ad 1.2 et 4).

Dios ama todas las cosas, pero no ama todo lo que hay en las cosas, pues—según vimos—Dios no puede querer, ni siquiera indirectamente, el pecado. Pero téngase presente que el pecado no lo recibe el hombre de Dios, sino que nace de su propia fragilidad y miseria, de su propia nada. Dios aborrece en el pecador el pecado y ama cuanto en él hay de bueno: el ser, la vida, la inteligencia, etc. (a.2 ad 4).

El amor que Dios tiene a las criaturas intelectuales, como el hombre y el ángel, es amor de verdadera *amistad;* pero el que siente hacia las cosas irracionales es como *amor de concupiscencia* (a.2 ad 3).

¿Y qué replicar a los que arguyen que el amor de Dios es egoísta? Es cierto que Dios ama todas las cosas en orden a sí; pero ¿es esto egoísmo? Egoísta se dice el que no busca el bien de sus prójimos, sino sólo su propio bien, al cual sacrifica todo lo demás. ¿No busca Dios el bien de las criaturas? ¿Espera algún interés o provecho de ellas?

La bondad infinita de Dios nada puede recibir de los bienes creados: son éstos los que lo han recibido todo de Dios. Si Dios comunica su perfección a las criaturas es por pura bondad, por pura liberalidad, sin mezcla de ningún interés personal. ¡Y esta bondad infinita, esta liberalidad inmensa, la califican de *egoísmo de Dios!* Dios ama las cosas en orden a sí mismo, es verdad. Pero Dios no puede amar en las cosas más que el bien y perfección de las mismas que El les comunica, y este bien y esta perfección consisten esencialmente en el orden trascendental a la bondad suprema e infinita. Luego amar el bien de las criaturas es amarlas en orden a Dios; amar las criaturas por sí mismas sería amarlas como bien absoluto e infinito, sería amar en ellas el bien que no hay, sería una verdadera monstruosidad.

CUESTION 20

(In quatuor articulos divisa)

De amore Dei

Del amor de Dios

Hemos de ocuparnos ahora de lo que pertenece a la voluntad de Dios considerada en absoluto. Y como en nosotros hallamos que en la parte sensitiva es donde residen las pasiones del alma, gozo, amor, etc., y los hábitos de las virtudes morales, justicia, fortaleza, etc., nos ocuparemos primeramente del amor divino, y en segundo lugar, de la justicia de Dios y de su misericordia.

Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent (cf. q.19 introd.). In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo, de iustitia Dei, et misericordia eius (q.21).

Circa primum quaeruntur quatuor.
Primo: utrum in Deo sit amor.
Secundo: utrum amet omnia.
Tertio: utrum magis amet unum quam aliud.
Quarto: utrum meliora magis amet.

Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas.
Primera: si hay amor en Dios.
Segunda: si ama todas las cosas.
Tercera: si ama unas cosas más que otras.
Cuarta: si ama más a las que son mejores.

ARTICULO 1

Utrum amor sit in Deo [a]

Si hay amor en Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo.

1. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Praeterea, amor, ira, tristitia, et huiusmodi, contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.*[1]: *Amor est vis unitiva et concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

DIFICULTADES. No parece que en Dios haya amor.

1. El amor es una pasión, y en Dios no hay pasión alguna. Por consiguiente, no hay en El amor.

2. El amor, la ira, la tristeza, etc., son miembros opuestos de una misma división. Si, pues, la ira y la tristeza no se atribuyen a Dios más que en sentido metafórico, tampoco el amor.

3. Dice Dionisio que *el amor es una fuerza que junta y unifica.* Pero esto no puede ocurrir en Dios, porque es simple. Luego en Dios no hay amor.

Sed contra est quod dicitur I Io 4,16: *Deus caritas est.*

POR OTRA PARTE, se dice en el Evangelio que *Dios es caridad.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, tendat in bonum et malum, sicut in propria obiecta; bonum autem principalius et per se est obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum;

RESPUESTA. Es necesario afirmar que hay amor en Dios, porque el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquiera otra facultad apetitiva, es el amor. El acto de la voluntad, lo mismo que el de las otras potencias apetitivas, tiende al bien y al mal como a objetos propios, advirtiendo que el bien es el objeto principal y por sí mismo, y el mal es objeto secundario y por otro, o sea, en cuanto se opone al bien. Por tanto, los actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien, preceden por naturaleza a los que tienen por objeto el mal, como la alegría pre-

[a] Infra q.82 a.5 ad 1; *Sent.* 3 d.32 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* 1,91; 4,19; *De div. nom.* c.4 lect.9.

[1] MG 3,709; S.TH., lect.9; MG 3,713; S.TH., lect.12.

cede a la tristeza y el amor al odio, ya que siempre lo que es por sí precede a lo que es por otro.

Por otra parte, lo más común es por naturaleza lo primero, y por esto el mismo entendimiento antes se refiere a lo verdadero en general que a las verdades particulares. Y aunque, sin duda, hay ciertos actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien bajo alguna condición especial, v.gr., la alegría y el placer, que tienen por objeto el bien presente, como el deseo y la esperanza el bien aún no logrado, sin embargo, el amor tiene por objeto el bien en general, poseído o no poseído. El amor es, pues, por naturaleza el primer acto de la voluntad y del apetito.

Y ésta es la razón de que todos los otros movimientos apetitivos presupongan el amor como su primera raíz, y por esto nadie desea más que el bien que ama, ni goza más que en el bien amado, ni odia más que lo opuesto a lo que ama; y si de aquí pasamos a la tristeza y a los otros sentimientos, vemos que se refieren al amor como a su primer principio. En cualquiera, pues, que haya voluntad o apetito, necesariamente ha de haber amor. Hemos demostrado que en Dios hay voluntad. Es, pues, necesario que en El haya amor.

SOLUCIONES. 1. Las potencias cognoscitivas no mueven si no es mediante las apetitivas. Luego lo mismo que en nosotros la razón universal mueve por intermedio de la particular, como dice el Filósofo, nuestro apetito intelectual, llamado voluntad, mueve también mediante el apetito sensitivo. El motor inmediato del cuerpo es, pues, en nosotros el apetito sensitivo, y de aquí que su acto venga acompañado siempre de una conmoción orgánica, especialmente en la región del corazón, que es el principio del movimiento en el animal; y por esto los actos del ape-

ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus, quod est communius, naturaliter est prius: unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quaedam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus.

Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem: remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem (q.19 a.1) in Deo esse voluntatem. Unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III *De anima*[2]; ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium

[2] II c.11 n.4 (BK 434a20): S.TH., lect.16 n.845.

motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, *passiones* dicuntur: non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt: non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus, in VII *Ethic.*[3], quod *Deus una et simplici operatione gaudet.* Et eadem ratione, sine passione amat.

Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I *De anima*[4], materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae. Sed rursus, ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quae est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quae tristitiam supponit. Quaedam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est (ad 1), illa quae imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt nisi metaphorice, propter similitudinem effectus, ut supra (q.3 a.2 ad 2; q.19 a.11) dictum est. Quae autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium: tamen sine passione, ut dictum est (ad 1).

Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare ali-

tito sensitivo, en cuanto llevan anejas ciertas conmociones orgánicas, se llaman *pasiones*, pero no los actos de la voluntad. Por consiguiente, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en tanto significan actos del apetito sensitivo, pero no en cuanto son actos del apetito intelectual; y así es, precisamente, como los atribuimos a Dios. Por esto dice el Filósofo que Dios *se goza con una sola y simple operación,* y por lo mismo, ama sin pasión.

2. En las pasiones del apetito sensitivo hay que distinguir un elemento cuasi material, que es la conmoción orgánica, y otro cuasi formal, que es el acto del apetito. Así, por ejemplo, lo material en la ira es, como dice Aristóteles, el aflujo de sangre hacia el corazón, o algo parecido, y lo formal, el deseo de venganza. Y aun por parte del elemento formal hay unas pasiones que incluyen algo de imperfecto, por ejemplo, el deseo, que se refiere a un bien ausente, o la tristeza, que se refiere a un mal presente, y dígase lo mismo de la ira, que presupone la tristeza. Otras, en cambio, como el amor y el gozo, no envuelven imperfección alguna. Pues bien, como, según hemos dicho, ninguna de estas cosas conviene a Dios por lo que tiene de material, las que en su misma forma incluyen alguna imperfección no pueden convenirle más que en sentido metafórico, como hemos explicado, y las que no envuelven imperfección, como el amor y el gozo, se le atribuyen en sentido propio, pero sin pasión, como acabamos de ver.

3. El acto de amor tiende a un doble objeto, o sea al bien que quiere y al sujeto para quien quiere tal bien, pues propiamente amar a alguno consiste en querer el bien para él. Por con-

[3] C.14 n.8 (BK 1154b26): S.TH., lect.14 n.535.
[4] C.1 n.11 (BK 403a30): S.TH., lect.2 n.24.

siguiente, cuando alguien se ama a sí mismo, quiere el bien para sí y, en consecuencia, procura incorporárselo hasta donde alcance, y por esto se llama al amor *fuerza que junta,* incluso en Dios, aunque sin composición, porque el bien que Dios quiere para sí no es cosa distinta de El mismo, que, según hemos visto, es esencialmente bueno.— En cambio, por el hecho de que alguien ame a otro quiere el bien para ese otro y, en consecuencia, le trata como si fuese él mismo, refiriendo el bien al otro como a sí propio, y por esto se llama el amor *fuerza que unifica,* porque agrega otro a sí mismo, considerándole como un segundo yo. Así, pues, el amor divino es también fuerza que unifica, sin que por ello entre cosa alguna en composición con Dios cuando quiere bienes para los demás.

quem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor *vis unitiva,* etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra (q.6 a.3) ostensum est.—In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor *vis concretiva:* quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

ARTICULO 2

Utrum Deus omnia amet [a]

Si Dios ama todas las cosas

DIFICULTADES. Parece que Dios no ama todas las cosas.

1. Según Dionisio, el amor pone al que ama fuera de sí, y de algún modo lo traslada al objeto amado. Pero suponer que Dios sale de sí y se traslada a otro es cosa inadmisible. Luego también lo es decir que ama lo que no es El.

2. El amor de Dios es eterno. Pero las cosas que no son Dios no son eternas más que en el mismo Dios. Luego Dios no puede conocerlas más que en sí mismo. Pero como los seres, según están en Dios, no son cosa distinta de El, síguese que Dios no ama cosas distintas de sí.

3. Hay dos clases de amor: el de concupiscencia y el de amistad. Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non omnia amet.

1. Quia, secundum Dionysium, 4 cap. *De div. nom.* [5], amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere quod, Deus, extra se positus, in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

2. Praeterea, amor Dei aeternus est. Sed ea quae sunt alia a Deo, non sunt ab aeterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a seipso.

3. Praeterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiae, et ami-

[a] Infra q.23 a.3 ad 1; 1-2 q.110 a.1; *Sent.* 2 d.26 a.1; 3 d.32 a.1.2; *De verit.* q.27 a.1; *Cont. Gent.* 1,91; 3,150; *De div. nom.* c.4 lect.9; *De virtut.* q.2 a.1 ad 2; *In Io.* 5 lect.3.

[5] § 13: MG 3,712; S.TH., lect.10.

citiae. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiae, quia nullius extra se eget: nec etiam amore amicitiae, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic.* [6] Ergo Deus non omnia amat.

4. Praeterea, in Psalmo 5,7 dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sap 11,25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt: ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (q.19 a.4) quod voluntas Dei est causa omnium rerum: et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat.

Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius: sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet: et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se in

no ama las criaturas irracionales con amor de concupiscencia, porque de nada extraño a El necesita. Tampoco con amor de amistad, porque, como demuestra el Filósofo, no es posible tenerlo a las criaturas irracionales. Luego Dios no ama todas las cosas.

4. En un salmo se dice: *Has odiado a todos los obradores de la maldad.* Pero es imposible amar y odiar simultáneamente una misma cosa. Luego no a todas las ama Dios.

POR OTRA PARTE, leemos en el Sabio: *Amas todo cuanto existe y nada de lo que has hecho odiaste.*

RESPUESTA. Dios ama cuanto existe. Todo lo que existe, por el hecho de ser, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado que la causa de los seres es la voluntad de Dios. Luego en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo haya querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres que existen, y como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe.

Sin embargo, no lo ama como nosotros, porque como nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que, al contrario, es ésta la que como objeto la mueve, el amor por el que queremos el bien para alguien no es causa de su bondad, sino que su bondad, real o aparente, es lo que provoca el amor por el cual queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que no posee, y en ello ponemos nuestro empeño. En cambio, el de Dios es un amor que crea e infunde la bondad en las criaturas [31].

SOLUCIONES. 1. El amante sale fuera de sí y se traslada a lo amado, en

[6] C.2 n.3 (BK 1155b27): S.TH., lect.2 n.1557; c.11 n.6 (BK 1161a32): S.TH., lect.11 n.1698.

cuanto quiere su bien y pone sus afanes en procurárselo como si de sí mismo se tratara, y por esto escribe Dionisio: *Hay que resolverse a sostener la verdad de que Dios, causa de todos los seres, por la abundancia de su amante bondad sale fuera de sí y con su providencia cobija todo lo que existe.*

2. Cierto que las criaturas no son eternas más que en Dios; pero precisamente porque están en El desde la eternidad es por lo que desde la eternidad las conoció en sus propias naturalezas, y por esto también las amó, lo mismo que por las imágenes que hay en nosotros conocemos las cosas como son en sí mismas.

3. No se puede tener amistad más que con las criaturas racionales, las únicas en las que puede haber correspondencia al amor y comunicación en las obras de vida, y las únicas también que los azares de la fortuna pueden hacer dichosas o desgraciadas, por lo cual, en rigor, sólo respecto a ellas cabe la benevolencia. Las irracionales, en cambio, no pueden ser elevadas al amor de Dios ni a la participación de la vida intelectual y bienaventurada que Dios vive. Por consiguiente, hablando con propiedad, Dios no ama las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con amor casi de concupiscencia, por cuanto las subordina a las racionales y también a sí mismo, y no porque necesite de ellas, sino por su bondad y para utilidad nuestra, que también nosotros deseamos cosas para nosotros mismos y para los demás.

4. No hay inconveniente en que una misma cosa sea, en un aspecto, objeto de amor, y en otro, objeto de odio. Dios ama, pues, a los pecadores en cuanto son seres de determinada naturaleza, ya que, como tales, tienen ser y proceden de El. Pero en cuanto pecadores no existen, les falta el ser, y esto no lo han recibido de Dios, y, por consiguiente, en este aspecto son para El objeto de odio.

amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde et Dionysius dicit 4 cap. *De div. nom.* (l.c.): *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis.*

Ad secundum dicendum quod, licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis: et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum, quae in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem: sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communcationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt: et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULO 3

Utrum Deus aequaliter diligat omnia [a]

Si Dios ama todas las cosas por igual

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus aequaliter diligat omnia.

1. Dicitur enim Sap 6,8: *aequaliter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo aequaliter amat omnia.

2. Praeterea, amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quaedam aliis magis amat.

3. Praeterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quaedam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quaedam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus, *Super Io.*[1]: *Omnia diligit Deus quae fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et de illis eas amplius, quae sunt membra Unigeniti sui; et multo magis ipsum Unigenitum suum.*

Respondeo dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat: quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum; quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus

DIFICULTADES. Parece que Dios ama por igual todas las cosas.

1. Dice el Sabio que *El cuida igualmente de todas las cosas.* Pero la providencia que Dios tiene de los seres proviene del amor con que los ama. Luego los ama a todos por igual.

2. El amor de Dios es su propia esencia. Pero la esencia divina no es susceptible de más ni de menos. Luego tampoco lo es su amor, y, por consiguiente, no ama unas cosas más que a otras.

3. Si el amor de Dios se extiende a todas las cosas, lo mismo sucede a su ciencia y a su voluntad. Sin embargo, no decimos que Dios quiere o sabe unas cosas más que a otras. Luego tampoco que ame a unas más que a otras.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que *Dios ama todos los seres que hizo, y de ellos ama más a las criaturas racionales, y entre ellas, más a las que son miembros de su Unigénito, y mucho más al Unigénito mismo.*

RESPUESTA. Como amar es querer el bien para alguien, que una cosa se ame más o menos puede suceder de dos maneras. Una, por parte del acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso, y de este modo Dios no ama más unas cosas que otras, porque lo ama todo con un solo y simple acto de voluntad, que no varía jamás. Otra, por parte del bien que se quiere para lo amado, y en este sentido amamos más a aquel para quien queremos mayor bien, aunque la intensidad del querer sea la misma. Así, pues, es necesario decir que de este modo Dios ama unas cosas más que otras, porque, como su amor es causa de la bondad de los se-

[a] *Sent.* 2 d.26 a.1 ad 2; 3 d.19 a.5 q.ª1; d.32 a.4; *Cont. Gent.* 1,91.
[1] *Super Io.* 17,23 tr.110: ML 35,1924.

res, no habría unos mejores que otros si Dios no hubiese querido bienes mayores para los primeros que para los segundos.

quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (a.2), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.

SOLUCIONES. 1. Cuando se dice que Dios cuida igualmente de todas las cosas, no se entiende que con sus cuidados distribuya iguales bienes a todas, sino que todas las administra con igual sabiduría y bondad.

2. El argumento es concluyente si se entiende de la intensidad del amor por parte del acto de la voluntad, que se identifica con la esencia divina. Pero como el bien que Dios quiere para las criaturas no es la esencia divina, no hay dificultad en que aumente o disminuya.

3. Entender y querer son términos que significan exclusivamente actos y que en su significado no incluyen objetos que por su diversidad permitan decir que Dios quiere o sabe más o menos, cosa que, como hemos dicho, sucede en el amor.

Ad primum ergo dicendum quod dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset; sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturae vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad tertium dicendum quod intelligere et velle significant solum actus: non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle; sicut circa amorem dictum est (in c).

ARTICULO 4

An Deus semper magis diligat meliora [a]

Si Dios ama siempre más las cosas que son mejores

DIFICULTADES. Parece que no siempre ama Dios más las cosas que son mejores.

1. Cristo es, sin duda, mejor que todo el género humano, porque es Dios y hombre, y, sin embargo, Dios amó más al género humano que a Cristo, como dice el Apóstol: *No perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros.* Luego no siempre ama Dios más las cosas que son mejores.

2. El ángel es mejor que el hombre, pues con referencia a éste se dice en un salmo: *Le has hecho un poco inferior a los ángeles,* y, esto no obstante, Dios ama más al hombre que al ángel,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora.

1. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum: quia dicitur Rom 8,32: *proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Praeterea, angelus est melior homine: unde in Ps 8,6, dicitur de homine: *minuisti eum paulo minus ab angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam an-

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.3 q.a3; d.32 a.5.

gelum: dicitur enim Heb 2,16: *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Praeterea, Petrus fuit melior Ioanne: quia plus Christum diligebat. Unde Dominus, sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens: *Simon Ioannis, diligis me plus his?* (Io 21,15). Sed tamen Christus plus dilexit Ioannem quam Petrum: ut enim dicit Augustinus, super illud Io 21, *Simon Ioannis, diligis me?* [8]: *Hoc ipso signo Ioannes a ceteris discipulis discernitur; non quod solum eum, sed quod plus eum ceteris diligebat.* Non ergo semper magis diligit meliora.

4. Praeterea, melior est innocens poenitente; cum poenitentia sit *secunda tabula post naufragium,* ut dicit Hieronymus [9]. Sed Deus plus diligit poenitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet: dicitur enim Lc 15,7: *Dico vobis quod maius gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Praeterea, melior est iustus praescitus, quam peccator praedestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem praedestinatum: quia vult ei maius bonum, scilicet vitam aeternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra, unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur Eccli 13,19: *omne animal diligit sibi simile.* Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim (a.3) quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei

como se dice en la Epístola a los Hebreos: *No tomó a los ángeles, sino a la descendencia de Abrahán.* Luego no siempre ama Dios más lo que es mejor.

3. San Pedro fue mejor que San Juan porque amaba más a Cristo, y por esto el Señor, sabiéndolo de antemano, le hizo esta pregunta: *Simón de Juan, ¿me amas más que éstos?* Y, a pesar de ello, Cristo amó más a San Juan que a San Pedro, porque, comentando el texto de San Juan: *Simón, ¿me amas más?,* dice San Agustín: *La señal que distingue a Juan de los demás discípulos no es solamente que le amaba, sino que le amaba más que a los otros.* Luego no siempre es lo mejor lo que Dios más ama.

4. Un inocente es mejor que un penitente, porque la penitencia es *la segunda tabla después del naufragio,* como dice San Jerónimo, y, sin embargo, Dios ama más al penitente que al inocente, como se dice en San Lucas: *Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia.* Luego Dios no siempre ama más lo mejor.

5. Un justo que a la postre se condena es mejor que un pecador que al fin se salva. Pero Dios ama más al tal pecador que al otro justo, porque quiere para él un bien mayor, que es la vida eterna. Luego no siempre lo que Dios ama es lo mejor.

POR OTRA PARTE, cada ser ama a su semejante, como expresamente se dice en el Eclesiástico: *Todo animal ama a su semejante.* Pero las cosas son tanto mejores cuanto más se asemejan a Dios. Luego las mejores son las más amadas de Dios.

RESPUESTA. Conforme a lo que tenemos explicado, es necesario decir que Dios ama más las cosas que son mejores. Hemos dicho que amar Dios más una cosa es querer para ella un bien mayor. Pues bien, como la voluntad de

[8] Tr.124: ML 35,1971.

[9] *In Is.* 3,9: ML 24,65.

Dios es la causa de la bondad que tienen los seres, la razón de que unas cosas sean mejores que otras es porque Dios quiere para ellas mayores bienes. Por consiguiente, ama más a las mejores.

SOLUCIONES. 1. No sólo ama Dios más a Cristo que a todo el linaje humano, sino también más que al conjunto de todas las criaturas, puesto que quiso para El un bien mayor, porque le dio *un nombre que está sobre todo nombre,* para que fuese verdadero Dios. Por lo demás, en nada empaña su grandeza que Dios le haya entregado a la muerte por la salvación del género humano; al contrario, de ahí le proviene el ser triunfador glorioso: *sobre su hombro lleva la soberanía,* se dice en Isaías.

2. Si se trata de la naturaleza humana, asumida por el Verbo divino en la persona de Cristo, la ama Dios más que a todos los ángeles, y es mejor que ellos, sobre todo por razón de la unión. Si, en cambio, se trata de la naturaleza humana en común, y se la compara con la angélica en el orden de la gracia y de la gloria, hallamos que son iguales, porque una misma es *la medida del ángel y del hombre,* como se dice en el Apocalipsis; de modo que, en cuanto a esto, hay algunos hombres superiores a algunos ángeles y ciertos ángeles superiores a algunos hombres. Por fin, en cuanto a la condición de su naturaleza, el ángel es mejor que el hombre, y si bien Dios asumió la naturaleza humana, no lo hizo porque en absoluto amara más al hombre, sino porque el hombre lo necesitaba más; lo mismo que un padre de familia da cosas de más precio a un criado enfermo que a un hijo sano.

3. Las soluciones dadas a la dificultad que suscita la comparación entre San Pedro y San Juan son numerosas. San Agustín da una explicación simbólica, diciendo que la vida activa, per-

maius bonum velle: voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum quod Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum: quia scilicet ei maius bonum voluit, quia *dedit ei nomen, quod est super omne nomen* (Phil 2,9), ut verus Deus esset. Nec excellentiae deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis: quinimo ex hoc factus est victor gloriosus; *factus enim est principatus super humerum eius,* ut dicitur Is 9,6.

Ad secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei Verbo in Persona Christi, secundum praedicta (ad 1), Deus plus amat quam omnes angelos: et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicae comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur; cum eadem sit *mensura hominis, et angeli,* ut dicitur Apoc 21,17, ita tamen quod quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturae, angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret: sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum quod haec dubitatio de Petro et Ioanne multipliciter solvitur. Augustinus namque refert hoc ad mysterium, dicens[10] quod vita activa, quae

[10] L.c. in arg.

significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quae significatur per Ioannem: quia magis sentit praesentis vitae angustias, et aestuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit: quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.—Quidam[11] vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris; et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei ecclesiam commendavit. Ioannes vero plus dilexit Christum in seipso; et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem.—Alii[12] vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore caritatis: et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitae aeternae. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quandam promptitudinem vel fervorem: Ioannes vero plus dilectus, quantum ad quaedam familiaritatis indicia, quae Christus ei magis demonstrabat, propter eius iuventutem et puritatem.—Alii[13] vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum caritatis: Ioannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus: sed Ioannes secundum quid.—Praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare: quia, ut dicitur Prov 16,2, *spirituum ponderator est Dominus,* et non alius.

Ad quartum dicendum quod poenitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive poenitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Ceteris tamen paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus

sonificada en Pedro, ama más a Dios que la contemplativa, representada por Juan, porque siente más las penurias de la vida presente y desea con mayor ansia librarse de ellas e ir a Dios; y, sin embargo, Dios ama más la vida contemplativa, porque la prolonga más, ya que no termina con la vida del cuerpo, cual sucede a la activa.—Otros lo explican diciendo que Pedro amó más a Cristo en sus miembros, y en esta forma fue también más amado de Cristo, pues le encomendó la Iglesia; y, en cambio, Juan amó más a Cristo en sí mismo, y en igual forma fue más amado de El, y por ello le encomendó su Madre.—Otros dicen que no se sabe quién de los dos amó más a Cristo ni a cuál de ellos amó Dios más en orden a la mayor gloria de la vida eterna. Sin embargo, de Pedro se dice que amó más, por su decisión e impetuoso fervor, y de Juan, que fue más amado, por ciertos indicios de familiaridad que preferentemente le prodigaba Cristo en atención a su juventud y pureza.—Por fin, dicen otros que Cristo amó más a Pedro, otorgándole un más excelente don de caridad, y amó más a Juan, concediéndole mayor don de inteligencia, y que, por tanto, Pedro fue propiamente el mejor y más amado, y Juan lo fue hasta cierto punto.—Pero sea de esto lo que fuere, parece presuntuoso dirimir esta cuestión, ya que, como se dice en los Proverbios, *quien pesa los espíritus es el Señor,* y no otro.

4. Lo mismo puede exceder un inocente a un penitente que éste a aquél, porque, sea inocente o penitente, el mejor y más amado es el que mayor caudal de gracia tiene. Sin embargo, en igualdad de condiciones, la más digna y más amada es la inocencia. Y si, a pesar de esto, se dice que Dios se alegra más por el penitente que por el

[11] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 3 d.31 a.12; BONAVENT., ibid., d.32 q.6.
[12] Cf. BERNARDUM, *Serm. de diversis* serm. 29: ML 183,622; GUERRICUM ABBATEM, *Serm. in Assump. B. M. V.* serm.4: ML 185,198.
[13] Cf. ALBERT. MAGN., *Enarr. in Io.* in prol. Hieronymi.

inocente, es debido a que, de ordinario, los pecadores arrepentidos son más cautos, más humildes y más fervorosos. Por esto, en el mismo pasaje dice San Gregorio que, *en la batalla, el jefe estima más al soldado que después de huir vuelve y ataca ardorosamente al enemigo que al que nunca huyó, pero tampoco luchó nunca con denuedo.*—Puede decirse también que un mismo don de gracia representa más para el penitente, que mereció castigo, que para el inocente, que no lo mereció; como la misma cantidad de dinero constituye un don mayor cuando se da a un mendigo que cuando se entrega a un rey.

5. Puesto que la bondad de las cosas tiene por causa la voluntad de Dios, la bondad de aquel a quien Dios ama debe referirse al tiempo en que por bondad divina se le haya de dar algún bien. Luego con relación al tiempo en que el pecador predestinado haya de recibir por voluntad divina un bien mayor, es el mejor, aunque haya habido otro tiempo en que fue peor, e incluso otro en que ni es bueno ni malo.

gaudere de poenitente quam de innocente, quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem [14], quod *dux in praelio eum militem plus diligit, qui post fugam conversus, fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit.*—Vel, alia ratione, quia aequale donum gratiae plus est, comparatum poenitenti, qui meruit poenam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marcae maius donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

Ad quintum dicendum quod, cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas eius qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo praedestinato peccatori dandum est ex divina voluntate maius bonum, melior est; licet secundum aliquod aliud tempus, sit peior; quia et secundum aliquod tempus, non est nec bonus neque malus.

[14] *In Evang.* 1.2 hom.34 § 4: ML 76,1248.

INTRODUCCION A LA CUESTION 21

DE LA JUSTICIA Y DE LA MISERICORDIA DE DIOS

Después de haber considerado los afectos de la divina voluntad, pasa Santo Tomás a estudiar las virtudes de la misma.

Algunas de las virtudes que residen en la voluntad humana como en su sujeto propio, no pueden tener lugar en Dios, por envolver en su esencia subordinación, inferioridad, imperfección, como sucede en la virtud de la religión, penitencia, piedad, observancia, gratitud, etc. En cambio, las virtudes de la justicia y de la misericordia, despojadas de las imperfecciones que siempre tienen en las criaturas, pueden encontrarse, y de hecho se encuentran, en la voluntad de Dios.

I. Errores

Es un problema tan antiguo como la humanidad el de conciliar la justicia divina con los sufrimientos de los justos. Los justos se ven en esta vida perseguidos y oprimidos de mil maneras por los malos e impíos. Si Dios es justo, ¿cómo permite que los buenos e inocentes sean injustamente vejados y oprimidos? He aquí el grito que brota de muchas almas desesperadas, que llegan a negar, o por lo menos a dudar, de la justicia divina.

Y si Dios es infinitamente misericordioso—dicen otros—, ¿cómo se compadece con la misericordia de Dios la eternidad de las penas del infierno? O negamos el infierno o negamos la misericordia de Dios.

No falta quien—como Hermes—, admitiendo la justicia de Dios, niega, sin embargo, que tenga carácter de vindicación (D 1618) o de castigo del pecador.

II. Enseñanza de la divina revelación

Resumimos en los siguientes puntos lo que la Sagrada Escritura nos enseña en torno a la justicia y misericordia de Dios.

1.º *Dios es justo.*—«En sus días será salvado Judá, e Israel habitará en paz, y el nombre con que le llamarán será éste: *Yavé Zidquenu:* Yavé, nuestra justicia» (Ier 23,6).

«En esos días será salvado Judá, y Jerusalén habitará en paz, y se la llamará «Yavé, justicia nuestra» (Ier 33,16).

«Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres. Digno de alabanza y glorioso es tu nombre, porque eres justo en cuanto has hecho con nosotros, y todas tus obras son verdad, y rectos tus caminos, y justos todos tus juicios. Y has juzgado con justicia en todos tus juicios, en todo lo que has traído sobre nosotros, y sobre la ciudad santa, la de nuestros padres, Jerusalén, pues con juicio justo has traído todos estos males a causa de nuestros pecados» (Dan 3,26-28).

«Porque justo es Yavé y ama lo justo, y los rectos verán su benigna faz» (Ps 17,7).

«En ti, ¡oh Yavé!, confío. No sea yo nunca confundido, líbrame en tu justicia» (Ps 31,2).

«¡Hazme justicia según tu justicia, Señor mío, Dios mío! ¡Que no triunfen contra mí!» (Ps 35,24).

«Justo eres, ¡oh Yavé!, y justos son tus juicios» (Ps 119,137).

«Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado» (Io 17,25).

«Pues sabemos que el juicio de Dios es conforme a verdad, contra todos los que cometen tales cosas» (Rom 2,2).

«Dios ha puesto (a Cristo Jesús) como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, por haber tolerado en su paciencia los pecados pasados, para manifestar su justicia en el tiempo presente y para probar que es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús» (Rom 3,26).

«No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos; antes dad lugar a la justicia de Dios, pues escrito está: A mí la venganza; yo haré justicia, dice el Señor» (Rom 12,19).

«Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (2 Tim 4,8).

2.º *En Dios hay justicia vindicativa, que castiga al pecador.*

«Cuando yo afile el rayo de mi espada
y tome en mis manos el juicio,
yo retribuiré con mi venganza a mis enemigos
y daré su merecido a los que me aborrecen.
Emborracharé de sangre mis saetas,
y mi espada se hartará de carne,
de la sangre de los muertos y de los cautivos,
de las cabezas de los jefes del enemigo.
Regocijaos, pueblos, por su pueblo,
porque ha sido vengada la sangre de su siervo,
le ha vengado de sus enemigos,
y hará la expiación de la tierra de su pueblo»

(Deut 32,41-44).

«Tú eres quien hace gracias a millares y quien retribuye un día a los hijos la iniquidad de sus padres» (Ier 32,18).

«Para que conocieran que por donde uno peca, por ahí es atormentado» (Sap 11,17).

«Pero sobre los impíos llegó hasta el colmo la cólera sin misericordia, porque Dios sabía de antemano su porvenir, lo que les iba a suceder» (Sap 19,1).

«Porque sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia» (Iac 2,13).

3.º *Dios es misericordioso.*—«Porque Yavé, tu Dios, es Dios misericordioso» (Deut 4,31).

«Pero tú eres Dios de perdones, clemente y piadoso, tardo a la ira y de mucha misericordia, y no los abandonaste» (Neh 9,17).

«Que se muevan los montes, que tiemblen los collados, no se apartará más de ti mi misericordia, y mi alianza de paz será inquebrantable, dice Yavé, que te ama» (Is 54,10).

«¿Qué Dios como tú, que perdonas la maldad y olvidas el pecado del resto de tu heredad? No persiste por siempre en su enojo, porque ama la misericordia. El volverá a tener piedad de nosotros, conculcará nuestras iniquidades y arrojará a lo hondo del mar nuestros pecados» (Mich 7,18).

«Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertíos a Yavé, vuestro Dios, que es clemente y misericordioso, tardo a la ira, grande en misericordias, y se arrepiente de castigar» (Ioel 2,13).

«Sabía que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo a la ira, de gran misericordia, y que te arrepientes del mal» (Io 4,2).

«Pues tú eres indulgente y piadoso, y de gran misericordia para los que te invocan» (Ps 86,5).

«Pero tú, ¡oh Yavé!, eres Dios misericordioso y clemente, magnánimo y de gran piedad y fidelidad» (Ps 86,15).

«Es Yavé piadoso y benigno, tardo a la ira; es clementísimo. No está siempre acusando y no se aíra para siempre. No nos castiga a la medida de nuestros pecados, no nos paga conforme a nuestras iniquidades. Sino que cuanto sobre la tierra se alzan los cielos, tanto se eleva su misericordia sobre los que le temen» (Ps 103,8-12).

«Yavé es misericordioso y clemente» (Ps 111,4).

«La tierra está llena, ¡oh Yavé!, de tus piedades» (Ps 119,64).

«Clemente y misericordioso es Yavé, lento a la ira y de muy gran piedad. Es benigno Yavé para con todos, y su misericordia está en todas sus criaturas» (Ps 145,8-9).

«Pero tú, Dios nuestro, bondadoso y veraz, paciente y que todo lo gobiernas con misericordia» (Sap 15,1).

«Porque piadoso y compasivo es el Señor, perdona los pecados y salva en el tiempo de la tribulación» (Eccli 2,13).

«Pues cuanta es su grandeza, tanta es su misericordia» (Eccli 2,23).

«¡Cuán grande es la misericordia del Señor y su piedad para los que se vuelven a El!» (Eccli 17,28).

«La misericordia del hombre es para con su prójimo; la del Señor, para con toda carne» (Eccli 18,12).

«Y su misericordia, de generación en generación sobre los que le temen» (Lc 1,50).

«Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

«Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo» (Eph 2,4).

«Sabéis la paciencia de Job, el fin que el Señor le otorgó, porque el Señor es compasivo y misericordioso» (Iac 5,11).

4.º *En Dios están siempre hermanadas la justicia y la misericordia.* «¡Yavé, Yavé!, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que conserva su gracia para mil generaciones, y

perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos y hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 34,6-7).

«Has de saber, pues, que Yavé, tu Dios, es el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia, hasta mil generaciones, a los que le aman y guardan sus mandamientos; pero retribuye en cara al que aborrece, destruyéndole; no tarda en darle en cara su merecido» (Deut 7,9-10).

«Justo eres, Señor, y justas todas tus obras; todos tus caminos son misericordia y verdad; juzgas siempre según verdad y justicia» (Tob 3,2).

«Señor, Señor Dios, creador de todas las cosas, temible, justo, misericordioso y rey único bondadoso, único liberal, único justo, omnipotente y eterno» (2 Mach 1,24).

«El que se gloríe, gloríese en esto: en obrar el bien y conocerme a mí, conocer que yo soy Yavé, que hago misericordia, derecho y justicia sobre la tierra» (Ier 9,24).

«Todas las sendas de Yavé son misericordia y verdad para los que guardan el pacto y sus mandamientos» (Ps 25,10).

«El ama la justicia y el derecho, y de la misericordia de Yavé está llena la tierra» (Ps 33,5).

«Se levanta hasta los cielos, ¡oh Yavé!, tu misericordia, y hasta las nubes tu verdad» (Ps 36,6).

«No apartes de mí, ¡oh Yavé!, tu misericordia. Tu piedad y tu justicia me guardarán eternamente» (Ps 40,12).

«Mandará Dios su misericordia y su verdad» (Ps 57,4).

«Porque sobrepasa a los cielos tu misericordia y a las nubes tu verdad» (Ps 57,11).

«Se han encontrado la benevolencia y la fidelidad, se han dado abrazo la justicia y la paz» (Ps 85,11).

«Quiero siempre cantar las misericordias de Yavé y dar por mi boca a conocer a las generaciones toda su fidelidad. Y decir: Tu misericordia es eterna, y tu fidelidad la apoyas en los mismos cielos» (Ps 89,2-3).

«La justicia y el juicio son el asiento de tu trono; la misericordia y la fidelidad, tus heraldos» (Ps 89,15).

«Serán con él mi verdad y mi misericordia, y en mi nombre se alzará su poder» (Ps 89,2).

«Cantar que es más grande que los cielos tu misericordia, y que llega hasta las estrellas tu fidelidad» (Ps 108,5).

«En las tinieblas resplandece la luz para los rectos. Es misericordioso, clemente y justo» (Ps 112,4).

«Yavé es misericordioso y justo; sí, nuestro Dios es piadoso» (Ps 116,5).

5.º *La misericordia divina aventaja a la justicia.*—«Porque sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio» (Iac 2,13).

III. La exposición teológica de Santo Tomás

1.º Dos son las clases de justicia: una *conmutativa* y otra *distributiva*. Es evidente que en Dios no puede haber justicia conmutativa, porque ésta supondría que el hombre daba a Dios algo de su propiedad, por lo cual Dios quedaba obligado a recompensarle en otra cosa. Todo lo que el hombre tiene, y lo mismo las demás criaturas, de Dios lo han recibido; cuando, pues, ofrecen o dan algo a Dios, no hacen más que devolverle lo que por propio derecho le pertenece.

2.º Pero no es menos evidente que existe en Dios la justicia distributiva, y el orden admirable del universo lo demuestra bien claramente. La admirable consonancia y proporción del universo demuestran que Dios ha asignado a cada ser su puesto, su naturaleza, sus propiedades, su fin, su misión dentro de todo el conjunto, en orden a conseguir el fin último, que es la manifestación de la bondad, sabiduría y belleza del Creador. No ha repartido sus perfecciones por igual a todos los seres, sino en mayor o menor grado, según exigían la naturaleza de cada cosa y la función o finalidad que Dios le asignaba en el universo. Todas las cosas tienen cuanto les compete o les es debido en conformidad con su propia naturaleza, con su fin particular y con el fin general del universo. Y cada cosa tiene aquella naturaleza, aquel fin y aquel destino que la sabiduría y la voluntad de Dios le han asignado. Por eso Dios no es propiamente deudor a las cosas creadas, sino a sí mismo; Dios debe a las cosas aquello que El mismo en su sabiduría y por su voluntad ha determinado darles.

Negar a las criaturas aquello a que El mismo las ha ordenado, equivaldría a negar su sabiduría y la determinación de su voluntad (a.1 ad 3; 1-2 q.114 a.1c et ad 3).

3.º En Dios hay, además, misericordia. Claro está que, al atribuir a Dios la misericordia, debemos antes despojarla de las imperfecciones que tiene en los hombres. La tristeza, o condolencia del mal ajeno, que va implicada en la misericordia humana, no puede tener lugar en Dios. Al hablar de la misericordia en Dios, queremos significar el propósito o decisión de la divina voluntad de remediar los males o defectos que hay en las cosas, y particularmente en el hombre. Un defecto se remedia comunicando la perfección de que dicho defecto priva, como el pecado se perdona por la infusión de la gracia. Dios derrama de mil maneras su perfección sobre todas las cosas, ahuyentando los defectos contrarios que en ellas hubiera; luego remedia los defectos de las criaturas, y, por tanto, obra misericordiosamente con ellas.

4.º La justicia y la misericordia, lejos de oponerse, están en Dios perfectamente hermanadas, hasta el punto de que en toda obra divina, lo mismo sea del orden natural que sobrenatural, se encuentran siempre unidas. En toda obra de Dios resplandece la justicia *(distributiva)*, porque Dios obra siempre en las cosas conforme a la naturaleza y fin de las mismas y según los dictados de su sabiduría y la decisión de su voluntad.

Todas las cosas han sido ordenadas por Dios al último fin de la creación. Pero esta ordenación la ha hecho Dios por pura bondad y misericordia. Luego en el fondo de toda obra divina late la misericordia de Dios.

Todavía va más lejos Santo Tomás en sus afirmaciones. La misericordia de Dios colma y rebasa su justicia, dando siempre más de lo que una estricta justicia distributiva exige. Y así, cuando Dios destina una persona para una misión cualquiera, no sólo le da la gracia precisa para cumplirla dignamente (justicia distributiva), sino que, rebasando esta medida, le regala con otras muchas gracias que su bondad y su misericordia le inspiran. De suerte que la misericordia es el principio y el coronamiento o término de todas las obras divinas. La misericordia de Dios es, en frase de Santo Tomás, *la plenitud de su justicia* (a.3 ad 2).

5.º El Angélico Doctor no admite ninguna excepción a esta doctrina. En todas, absolutamente en todas las obras de Dios, brillan su misericordia y su justicia, y la misericordia siempre más que la justicia. Por consiguiente, esto mismo debe también ocurrir en el caso de los sufrimientos de los justos (a.4 ad 3) y en el de las penas eternas de los condenados (a.4 ad 1).

En el sufrimiento de los justos resplandece la justicia divina, en cuanto ordena estos sufrimientos a purgar algunos pecados leves que hay en las almas buenas y a satisfacer por la pena debida a pecados graves anteriormente cometidos y ya confesados y perdonados. Los justos aceptan estos sufrimientos y los ofrecen a Dios, no sólo en satisfacción de sus propios pecados, sino también en satisfacción de los pecados de los demás hombres.

Los pecados son, unas veces, particulares, y otras, colectivos, verbigracia, los pecados de los pueblos, de las naciones, etc. Por eso el castigo de Dios, a veces, afecta directamente a las personas, y otras, a los pueblos y a las naciones, como las guerras, carestía, hambre, peste, etc.

Pero el sufrimiento, en los planes de la divina Providencia, no sólo es pecado o castigo por el pecado; es, además, un *mundo eficacísimo de santificación.* Bajo este aspecto, el sufrimiento es un medio de que se vale la divina misericordia para desprender y desligar el corazón del hombre de todo afecto a las cosas de la tierra; para despertarle del sueño del pecado; para hacerle comprender su impotencia y su nada; para obligarle, por la misma necesidad, a levantar los ojos al cielo en demanda de ayuda y socorro; para acrisolar y fortalecer su virtud. El sufrimiento no es sólo el látigo en manos de Dios airado por nuestros pecados; es también la caricia de un Padre bondadoso que nos quiere estrechar amorosamente contra su pecho. El dolor es, unas veces, efecto de la justicia divina, y otras, señal de una especial predilección y providencia de Dios sobre las almas. Por eso los justos sufren tanto en esta vida, porque son más amados y estimados de Dios.

Tal es el fin que tiene el dolor en los designios de la divina Providencia, según la enseñanza clara y terminante de la Sagrada Escritura. «Recordad cuanto hizo con Abrahán, cómo probó a Isaac y qué cosas sucedieron a Jacob en Mesopotamia de Siria cuando apacentaba las ovejas de Labán, su tío. Pues así como a aquéllos no los pasó por el crisol sino para examinar su corazón, así también a nosotros nos azota, no para castigo, sino para amonestación de los que le servimos» (Iudith 8,26s). «Porque al que ama le corrige, y aflige al hijo que le es más caro» (Prov 3,12). «Pues a unos, como padre que amonesta, los probaste; pero a los otros, como rey severo que condena, los castigaste» (Sap 11,11). «Hijo mío, si te das al servicio de Dios, prepara tu ánimo a la tentación» (Eccl 2,1). «Y todos los que aspiran a vivir piadosamente en Cristo Jesús, sufrirán persecuciones» (2 Tim 3,12). «Porque el Señor, a quien ama le reprende, y azota a todo el que recibe por hijo. Soportad la corrección. Como con hijos se porta Dios con vosotros. Pues ¿qué hijo hay a quien su padre no corrija?» (Heb 12 6-7). «Tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones, considerando que la prueba de vuestra fe engendra la paciencia» (Iac 1,2-3). «Yo reprendo y corrijo a cuantos amo: ten, pues, celo y arrepiéntete» (Apoc 3,19).

6.º Que en las penas eternas del infierno brille el rigor de la divina justicia es cosa por sí misma evidente. ¿Habrá también allí lugar para la divina misericordia? Santo Tomás responde afirmativamente: También en el infierno brilla la misericordia de Dios, suavizando los rigores de su justicia, no en el sentido de que ponga fin a las penas o mitigue la intensidad de las mismas, sino en cuanto que castiga menos de lo que los condenados merecían por sus pecados. La justicia divina, suavizada por la misericordia, dictará una pena eterna menor de la que el pecador merecía. Esta pena eterna y aminorada estará pregonando eternamente la justicia y la misericordia de Dios.

CUESTION 21

(In quatuor articulos divisa)

De iustitia et misericordia Dei

De la justicia y de la misericordia de Dios

Post considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est (cf. q.20 introd.).	Tras el estudio del amor de Dios, corresponde tratar ahora de su justicia y de su misericordia, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas.
Et circa hoc quaeruntr quatuor.	
Primo: utrum in Deo sit iustitia.	Primera: si en Dios hay justicia.
Secundo: utrum iustitia eius veritas dici possit.	Segunda: si su justicia se puede llamar verdad.
Tertio: utrum in Deo sit misericordia.	Tercera: si en Dios hay misericordia.
Quarto: utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.	Cuarta: si en todas las obras de Dios resplandece la justicia y la misericordia.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit iustitia[a]

Si en Dios hay justicia

DIFICULTADES. Parece que en Dios no hay justicia.

1. La justicia se condivide con la templanza. En Dios no hay templanza. Luego tampoco hay justicia.

2. El que hace todo según place a su voluntad, no obra en justicia. Pues Dios *hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad,* como dice el Apóstol. Luego no se le debe atribuir justicia.

3. El acto de justicia consiste en dar lo debido. Pero Dios no debe a nadie. Luego no hay por qué le competa la justicia.

4. Todo lo que hay en Dios es su esencia. Pero ser esencia divina no compete a la justicia, porque dice Boecio que *el bien se refiere a la esencia, y lo justo, en cambio, a la acción.* Luego la justicia no es cosa que competa a Dios.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *El Señor es justo y ama las justicias.*

RESPUESTA. Hay dos clases de justicia: una que consiste en el dar y recibir mutuos, v.gr., la compraventa y las comunicaciones o conmutaciones análogas. El Filósofo la llama justicia conmutativa o reguladora de las conmutaciones o comunicaciones, y no compete a Dios, porque, como dice el Apóstol, *¿quién primero le dio, para exigir retribución?*

La otra, que consiste en distribuir, se llama justicia distributiva, y por ella

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit iustitia.

1. Iustitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

2. Praeterea quicumque facit omnia pro libito suae voluntatis, non secundum iustitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus, ad Eph 1,11, Deus *operatur omnia secundum consilium suae voluntatis.* Non ergo ei iustitia debet attribui.

3. Praeterea, actus iustitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.

4. Praeterea, quidquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiae: dicit enim Boetius, in libro *De hebdomad.*[1], quod *bonum essentiam, iustum vero actum respicit.* Ergo iustitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in Ps 10,8: *Iustus Dominus, et iustitias dilexit.*

Respondeo dicendum quod duplex est species iustitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione: ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et haec dicitur a Philosopho, in V *Ethic.*[2], iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo: quia, ut dicit Apostolus, Rom 11,35: *quis prior dedit illi, et retribuetur ei?*

Alia, quae consistit in distribuendo: et dicitur distributiva

[a] *Sent.* 4 d.46 q.1 q.a1; *Cont. Gent.* 1,93; 2,25; *De div. nom.* c.8 lect.4.

[1] ML 64,1314: S.TH., lect.4.

[2] C.4 n.1 (BK 1131b24): S.TH., lect.6 n.947.

iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius, 8 cap. *De div. nom.*[3]: *Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram: quia in Deo neque passiones sunt, ut supra (q.20 a.1 ad 1) dictum est; neque appetitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*[4] Quaedam vero virtutes morales sunt circa operationes; ut puta circa dationes et sumptus, ut iustitia et liberalitas et magnificentia; quae etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere: non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X *Ethic.*[5]

Ad secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et ius-

el gobernante o administrador da a cada cual lo que corresponde a su dignidad. Pues bien, así como el conveniente orden de una familia, o de cualquier otra multitud gobernada, demuestra que el gobernante posee esta justicia, así también el orden del universo, que resplandece lo mismo en los seres naturales que en los dependientes de la voluntad, demuestra la justicia de Dios, y por esto dice Dionisio: *Que la justicia de Dios es la verdadera, se comprueba viendo que da a todos los seres lo que les corresponde según la dignidad de cada cual, y que conserva la naturaleza de cada cosa en su propio sitio y con su propio poder.*

SOLUCIONES. 1. De entre las virtudes morales, unas tienen por objeto las pasiones, como la templanza, que se refiere a las concupiscencias; la fortaleza, a los temores y audacias; la mansedumbre, a la ira. Estas virtudes no se pueden atribuir a Dios más que en sentido metafórico, porque, según hemos dicho, ni en Dios hay pasiones, ni siquiera apetito sensitivo, que es el sujeto de la pasión, como dice el Filósofo. Otras, como la justicia, la liberalidad y la magnificencia, se refieren a las operaciones, v.gr., a los gastos o a las dádivas. Estas no están en la parte sensitiva, sino en la voluntad, por lo cual no hay inconveniente en atribuirlas a Dios, aunque no en cuanto regulan acciones civiles, sino las propias acciones de Dios, pues, como dice el Filósofo, sería ridículo alabar a Dios por sus virtudes políticas.

2. Puesto que el objeto de la voluntad es el bien conocido, no es posible que Dios quiera sino lo contenido en la razón o idea de su sabiduría, que es precisamente la que equivale a su ley de justicia y la que hace justa y recta su voluntad. Por consiguiente, lo que Dios

[3] § 7: MG 3,896; S.TH., lect.4.

[4] C.10 n.1 (BK 1117b24): S.TH., lect.19 n.595-97.

[5] C.8 n.7 (BK 1178b10): S.TH., lect.12 n.2121-23.

hace según su voluntad, es justo y recto, por la misma razón que es justo lo que nosotros hacemos según ley, con la diferencia que nosotros obedecemos la ley de un superior, y Dios, en cambio, es ley para sí mismo.

3. A cada cual se le debe lo que es suyo. Decimos que es de alguien lo que está ordenado a él, y así el esclavo es del señor, y no a la inversa, porque libre es precisamente el que dispone de sí mismo. Por tanto, la palabra deuda implica cierto orden de exigencia o de necesidad de algo con respecto a aquello a que se ordena. Pues bien, en las cosas hay dos clases de orden: el que hace que una cosa creada esté ordenada a otra, también creada, como lo están las partes al todo, los accidentes a la substancia y cada cosa a su fin, y el que hace que todas las cosas estén ordenadas a Dios. Por consiguiente, la palabra *deuda,* respecto a la operación divina, se puede tomar en dos acepciones: por lo que se debe a Dios y por lo que se debe a las criaturas, y en ambos aspectos la satisface Dios. Lo debido a Dios es que se cumplan en las cosas lo que su sabiduría y voluntad tienen determinado y lo que manifiesta su bondad, y en este aspecto la justicia de Dios mira por su propio decoro, que exige se dé a sí mismo lo que se le debe. Lo debido a cualquier criatura es que tenga lo que a ella se ordena: al hombre, por ejemplo, que tenga manos y que le sirvan los otros animales; y también en este aspecto obra Dios en justicia dando a cada cual lo que por su naturaleza y condición se le debe. Pero adviértase que esta deuda depende de la primera, porque lo debido a cada uno es aquello que se ordena a él según el plan de la sabiduría divina, y si bien Dios paga lo que por este concepto debe a cada cual, no es, con todo, deudor, porque El no se ordena a las criaturas, sino más bien éstas a El; por esto, lo que en Dios se llama justicia es unas veces lo congruente a

ta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit: sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris: Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est domini, et non e converso; nam liberum est quod sui causa est[6]. In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quod aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum: sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur: sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum.

[6] *Metaphys.* 1 c.2 n.9 (Bk 982b30): S.Th., lect.3 n.58.

Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus, dicens[7]: *cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est.*

Ad quartum dicendum quod, licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei: quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum: quia aliquid dicitur esse bonum, non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale.

su bondad, y otras, el hecho de premiar merecimientos. A estos dos modos de justicia alude San Anselmo diciendo: *Cuando castigas a los malos, obras con justicia, porque lo merecen, y cuando los perdonas, eres justo, porque obras con arreglo a tu bondad.*

4. Cierto que la justicia está en los actos, pero no por ello se excluye que esté en la esencia de Dios, porque también los elementos esenciales pueden ser principios de acción. El bien, en cambio, no siempre está en los actos, porque se llama bueno a un ser no sólo por lo que hace, sino también por cuanto es perfecto en su esencia, y por esto se dice en el mismo pasaje que lo bueno se compara con lo justo como lo general con lo particular.

ARTICULO 2

Utrum iustitia Dei sit veritas[a]

Si la justicia de Dios es la verdad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia Dei non sit veritas.

1. Iustitia enim est in voluntate: est enim *rectitudo voluntatis,* ut dicit Anselmus[8]. Veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum in VI *Metaphys.*[9] et in VI *Ethic.*[10] Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

2. Praeterea, veritas, secundum Philosophum in IV *Ethic.*[11], est quaedam alia virtus a iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiae.

Sed contra est quod in Ps 84,11 dicitur: *misericordia et veritas obviaverunt sibi;* et ponitur ibi *veritas* pro iustitia.

DIFICULTADES. Parece que la justicia de Dios no es la verdad.

1. La justicia está en la voluntad; es, dice San Anselmo, *la rectitud de la voluntad;* y la verdad, en cambio, está en el entendimiento, como dice el Filósofo. Luego la justicia no es la verdad.

2. Dice el Filósofo que la verdad es una virtud distinta de la justicia. Luego la verdad no entra en el concepto de justicia.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *La misericordia y la verdad saliéronse al encuentro,* y aquí *verdad* quiere decir justicia.

a *Sent.* 4 d.46 q.1 q.[a]3.
[7] *Proslogii* c.10: ML 158,233.
[8] Dialogo *De verit.* c.12: ML 158,482.
[9] IV c.4 n.1 (Bk 1027b27): S.Th., lect.4 n.1230.
[10] C.2 n.3 (Bk 1139a27): S.Th., lect.2 n.1140.
[11] C.7 n.7 (Bk 1127a34): S.Th., lect.15 n.838.

RESPUESTA. Según hemos dicho, la verdad consiste en la adecuación de entendimiento con las cosas. Ahora bien, el entendimiento, que es causa de las cosas, es asimismo su regla y su medida; mas, respecto al que toma su ciencia de ellas, sucede todo lo contrario. Por consiguiente, cuando las cosas son regla y medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se acomode a las cosas, y esto es lo que sucede en nosotros; pues de que las cosas existan o no, depende que nuestro parecer sea verdadero o falso. Pero cuando el entendimiento es regla y medida de las cosas, la verdad consiste en que éstas se acomoden al entendimiento, y por esto decimos que un artista hace obra verdadera cuando ésta coincide con la idea artística. Pues bien, entre una obra artística y las reglas de su arte hay la misma proporción que entre un acto de justicia y la ley que lo regula; y, por tanto, la justicia de Dios, que establece en las cosas un orden en conformidad con la razón o idea de su sabiduría, que es su ley, con razón se llama *verdad*, y por esto, incluso entre nosotros, hablamos de la *verdad de la justicia.*

SOLUCIONES. 1. La justicia, en cuanto ley reguladora, está en el entendimiento; pero en cuanto es mandato por el que se regulan las obras conforme a ley, está en la voluntad.

2. La verdad de que allí habla el Filósofo es una virtud por la que alguien se manifiesta en sus palabras y acciones tal como es. Por tanto, consiste en la conformidad del signo con lo significado, y no en la conformidad de un efecto con su causa o regla, que es lo que hemos dicho de la verdad de la justicia.

Respondeo dicendum quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, sicut supra (q.16 a.1) dictum est. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui: sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis *veritas iustitiae.*

Ad primum ergo dicendum quod iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu: sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quaedam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum: non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum misericordia competat Deo [a]

Si compete a Dios la misericordia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia Deo non competat.

1. Misericordia enim est species tristitiae, ut dicit Damascenus [12]. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Praeterea, misericordia est relaxatio iustitiae. Sed Deus non potest praetermittere id quod ad iustitiam suam pertinet. Dicitur enim II ad Tim 2,13: *si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest:* negaret autem seipsum, ut dicit Glossa [13] ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est quod dicitur in Ps 110,4: *Miserator et misericors Dominus.*

Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda: tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens *miserum cor:* quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam: et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem: prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra (q.6 a.4) ostensum est.

DIFICULTADES. Parece que no compete a Dios la misericordia.

1. Dice el Damasceno que la misericordia es una de las especies de la tristeza. Pero en Dios no hay tristeza. Luego tampoco misericordia.

2. La misericordia es una relajación de la justicia. Pero Dios nada puede omitir de lo que pertenece a su justicia, porque dice el Apóstol: *Aun si no creemos, El permanece fiel; que no puede negarse a sí mismo,* y se negaría, dice allí mismo la Glosa, si negase sus palabras. Luego no le compete la misericordia.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Compasivo y misericordioso es el Señor.*

RESPUESTA. Se debe atribuir a Dios la misericordia en grado máximo, aunque no por lo que tiene de afecto pasional, sino por lo que tiene de eficiente. Para entender esto, adviértase que decir de alguien que es misericordioso es como decir que tiene el corazón *lleno de miserias,* o sea que ante la miseria de otro experimenta la misma sensación de tristeza que experimentaría si fuese suya; de donde proviene que se esfuerce en remediar la tristeza ajena como si de la propia se tratase, y éste es el efecto de la misericordia. Pues bien, a Dios no le compete entristecerse por la miseria de otro; pero remediar las miserias, entendiendo por miseria un defecto cualquiera, es lo que más compete a Dios, pues lo único que remedia las deficiencias son las perfecciones que confiere el bien, y el primer origen de toda bondad es Dios, como hemos dicho.

a 2-2 q.30 a.4; *Sent.* 4 d.46 q.2 a.1 q.a1; *Cont. Gent.* 1,91; *In Ps.* 24.

12 *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

13 *Glossa interl.* Cf. HIERONYMUM: ML 30,891, et *Glossam* LOMBARDI: ML 192,370.

Adviértase, sin embargo, que otorgar perfecciones a las criaturas pertenece, a la vez, a la bondad divina, a la justicia, a la liberalidad y a la misericordia, aunque por diversos conceptos. La comunicación de perfecciones, considerada en absoluto, pertenece a la bondad, según hemos dicho. Pero en cuanto Dios las concede en proporción de lo que corresponde a cada ser, pertenece a la justicia, según acabamos de decir; en cuanto no las otorga para utilidad suya, sino por sola su bondad, pertenece a la liberalidad, y que las perfecciones que concede sean remedio de defectos, pertenece a la misericordia.

SOLUCIONES. 1. En el argumento se toma la misericordia en el sentido de afecto pasional.

2. Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que hace algo que está por encima de la justicia, como el que diese de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento, tampoco obraría contra justicia; lo que hace es portarse con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el Apóstol llama *donación* al perdón. *Donaos unos a otros como Cristo os donó.* Por donde se ve que la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud, y por esto dice el apóstol Santiago: *La misericordia aventaja al juicio.*

Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad iustitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam: tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum, absolute considerata, pertinet ad bonitatem, ut supra (q.6 a.1.4) ostensum est. Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ut dictum est supra (a.1). Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum igitur dicendum quod obiectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando: sicut si alicui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud: unde Apostolus remissionem *donationem* vocat, Eph 4,32: *donate invicem, sicut et Christus vobis donavit.* Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac 2,13, quod *misericordia superexaltat iudicium.*

ARTICULO 4

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia [a]

Si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et iustitia.

1. Quaedam enim opera Dei attribuuntur misericordiae, ut iustificatio impii: quaedam vero iustitiae, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac 2,13: *iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et iustitia.

2. Praeterea, Apostolus, ad Rom 15,8-9, conversionem Iudaeorum attribuit iustitiae et veritati; conversionem autem gentium, misericordiae. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia et misericordia.

3. Praeterea, multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia et misericordia.

4. Praeterea, iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam: et sic tam iustitia quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

Sed contra est quod dicitur in Ps 24,10: *omnes viae Domini misericordia et veritas.*

Respondeo dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem, nam miseria felicitati opponitur.

DIFICULTADES. Parece que no en todas las obras de Dios se halla la justicia y la misericordia.

1. Unas obras de Dios, v.gr., la justificación del pecador se atribuyen a la misericordia, y otras, como la condenación del impío, a la justicia; y por esto dice el apóstol Santiago: *Sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia.* Luego no en todas las obras de Dios aparecen la justicia y la misericordia.

2. El Apóstol atribuye la conversión de los judíos a la justicia y a la verdad, y la de los gentiles, en cambio, a la misericordia. Luego no en cada una de las obras de Dios hay justicia y misericordia.

3. Muchos justos sufren aflicciones en este mundo. Pero esto es injusto. Luego no en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia.

4. Lo propio de la justicia es dar lo que se debe, y lo propio de la misericordia, remediar las miserias, por lo cual una y otra presuponen algo anterior a su acción. Pero la creación nada presupone. Por consiguiente, en la creación no hay justicia ni misericordia.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Todos los caminos del Señor son misericordia y verdad.*

RESPUESTA. Es necesario que en cada una de las obras de Dios se hallen la misericordia y la verdad, con tal que por misericordia se entienda el remedio de un defecto cualquiera, no obstante que no se pueda llamar con propiedad defecto a toda miseria, sino sólo al defecto de la criatura racional, que es la que puede ser feliz, pues miseria es lo que se opone a la felicidad.

[a] *Sent.* 4 d.46 q.2 a.2 q.ª2; *De verit.* q.28 a.1 ad 8; *Cont. Gent.* 2,28; *De pot.* q.5 a.4 ad 6; *In Ps.* 24; *In Rom.* 15 lect.1.

La razón de esta necesidad es porque, como lo debido que se paga por justicia divina, o se debe a Dios, o se debe a las criaturas, ni una ni otra deuda pueden quedar al descubierto en ninguna obra de Dios. En efecto, es imposible que Dios haga cosa alguna que no sea digna de su sabiduría y bondad, que es por lo que dijimos que se debe algo a Dios; y, asimismo, cuanto hace en las criaturas lo hace con el debido orden y proporción, que es en lo que consiste la razón de justicia. Por consiguiente, es necesario que en toda obra de Dios haya justicia.

Pero la obra de la justicia divina presupone siempre la obra de la misericordia. Porque nada se debe a una criatura si no es por motivo de algo que en ella preexiste o se presupone; y si esto es a su vez cosa que se le debe, será en virtud de algo anterior; y como no vamos a llegar así hasta lo infinito, es necesario llegar a algo que dependa exclusivamente de la bondad de la voluntad divina, que es el límite supremo: es como si dijéramos, por ejemplo, que se debe al hombre que tenga manos en atención al alma racional, y que tiene alma racional para que sea hombre, y que es hombre por la bondad de Dios. Por tanto, en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia, cuya virtud o influjo se prolonga en todo lo que se sigue, e incluso es la que actúa en ello con mayor energía, por lo mismo que la causa primera influye más vigorosamente que la segunda; y de aquí que Dios, por su inmensa bondad, otorga a una criatura lo mismo que le debe con mayor largueza de lo que en justa proporción le corresponde, ya que, para conservar el orden de la justicia, habría bastante con menos de lo que concede su bondad, que sobrepasa toda proporción exigida por las criaturas.

SOLUCIONES. 1. Se atribuyen unas obras a la justicia y otras a la misericordia, porque en unas aparece con mayor relieve la justicia y en otras la misericordia. Esto no obstante, en la condenación de los réprobos aparece la misericordia, si no perdonando del todo, mitigando de algún modo las penas, puesto que no los castiga cuanto ellos han merecido. Como asimismo aparece la justicia en la conversión del pecador, por cuanto *Dios le perdona* sus culpas por el amor que El mismo, misericordiosamente, le infunde, como leemos de la Magdalena: *Le son perdonados muchos pecados porque amó mucho.*

Huius autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius: secundum quem modum diximus (a.1 ad 3) aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam.

Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praeexistens, vel praeconsideratum: et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.

Ad primum ergo dicendum quod quaedam opera attribuuntur iustitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Et in iustificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit: sicut de Magdalena legitur, Lc 7,47: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Ad secundum dicendum quod iustitia et misericordia Dei apparet in conversione Iudaeorum et Gentium: sed aliqua ratio iustitiae apparet in conversione Iudaeorum, quae non apparet in conversione Gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones Patribus factas.

Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia; inquantum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundum illud Gregorii [14]: *mala quae in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

Ad quartum dicendum quod, licet creationi non praesupponatur aliquid in rerum natura, praesupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio iustitiae, inquantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiae inquantum res de non esse in esse mutatur.

[14] *Moral.* I.26 c.13: ML 76,360.

2. Tanto en la conversión de los judíos como en la de los gentiles aparecen la justicia y la misericordia, si bien en la de los judíos hay cierta razón de justicia que no aparece en la de los gentiles, cual es la de que se salvan por las promesas hechas a los patriarcas.

3. Incluso en el hecho de que los justos sufran castigos en este mundo aparecen la justicia y la misericordia, por cuanto sus aflicciones les sirven para satisfacer por los pecados leves y para que, libres de afectos a lo terreno, se eleven mejor a Dios, conforme a lo que dice San Gregorio: *Los males que nos oprimen en este mundo, nos fuerzan a ir a Dios.*

4. La creación nada presupone en el orden de las realidades, pero presupone algo en el pensamiento de Dios, y esto es suficiente para que en ella se salve la razón de justicia, ya que Dios produce las cosas cual compete a su sabiduría y bondad, y, en cierto modo, también las de misericordia, por cuanto las cosas pasan del no ser a ser.

INTRODUCCION A LA CUESTION 22

DE LA PROVIDENCIA DIVINA

Después de haber estudiado las virtudes que disponen debidamente la voluntad en orden al fin (amor, justicia, misericordia), procede considerar aquellas otras que versan acerca de los medios que han de conducir al logro del fin. Estas virtudes ordenadas a la exploración, disposición y ordenación de los medios serán forzosamente intelectuales, pero que suponen un acto previo de la voluntad: la intención o deseo de conseguir el fin.

Santo Tomás, en las cuestiones precedentes, estudió aquellas virtudes divinas que perfeccionan aisladamente, bien el entendimiento (ciencia), bien la voluntad (amor, justicia y misericordia). Ahora pasa a considerar aquellas otras para cuyo ejercicio deben entrar en juego conjuntamente actos del entendimiento y de la voluntad. Todas se compendian en la virtud de la prudencia, cuya parte principal es la providencia.

La providencia se ocupa de la disposición, ordenación y eficacia de los medios en orden al logro del fin. Pero como en las obras de la creación hay un doble fin: uno *natural*, al cual tienden todas las cosas por un impulso nacido de su propia naturaleza, y otro *sobrenatural*, al cual son graciosamente ordenadas por la acción generosa de la voluntad divina, así también hay dos series u órdenes de medios: unos *naturales*, que llevan a la consecución del fin natural, y otros *sobrenaturales*, que conducen al logro de la bienaventuranza sobrenatural.

Esta doble serie de medios da lugar a una doble providencia en Dios: providencia *natural*, por la cual Dios dispone y ordena los medios conducentes a la perfección del universo y a la manifestación de su infinita bondad, y providencia *sobrenatural*, que se ocupa de los medios por los cuales las criaturas racionales se capacitan para conseguir la eterna bienaventuranza en el cielo. La providencia natural es brevemente desarrollada en la cuestión 22, mientras a la sobrenatural consagra Santo Tomás una amplia exposición a lo largo de la cuestión 23. A modo de corolario o escolio, habla en la cuestión 24 del libro de la vida, en el cual están escritos los nombres de todos los predestinados a la gloria. De suerte que todo lo referente a la providencia divina está expuesto en tres cuestiones sucesivas:

Cuestión 22: de la providencia divina en general, o sea de la providencia natural.

Cuestión 23: de la providencia divina sobrenatural, o sea de la predestinación.

Cuestión 24: del libro de la vida.

I. Número, orden y conexión de los artículos

Con la lógica de siempre, Santo Tomás va estudiando sucesivamente la existencia, naturaleza y propiedades de la providencia divina. Tres son las propiedades que corresponden a la providencia de Dios: ser universal, ser inmediata en cuanto a la concepción y planeamiento de los medios y ser suave y atemperada a la naturaleza de las cosas sobre las cuales se ejerce.

He aquí cómo se van estudiando estos diversos puntos en los distintos artículos de la cuestión:

I. Existencia y naturaleza de la providencia (a.1).

II. Propiedades de la divina providencia...
- 1.º Es universal, en cuanto se extiende a todas las cosas (a.2).
- 2.º Es inmediata en cuanto al planeamiento o concepción, aun cuando en cuanto a la ejecución pueda ejercerse, y se ejerza de hecho, por las causas segundas (a.3).
- 3.º Salva y conserva la contingencia y libertad de las cosas creadas (a.4).

II. Herejías y errores sobre la divina providencia

Los diversos errores que han aparecido a través de la historia de la filosofía y de la teología sobre la divina providencia, o bien niegan su universalidad, o bien interpretan equivocadamente las relaciones entre la providencia de Dios y las cosas creadas.

a) *Niegan su universalidad.*—Algunos sustraen a la providencia de Dios este mundo sensible y contingente, ya porque en él se advierten efectos casuales y fortuitos (2 ad 1), ya por la existencia del mal físico y moral, que en él tanto abunda (2 ad 2), ya por la necesidad y fatalidad con que parecen sobrevenir todos los acontecimientos que en él suceden (Demócrito y Epicuro: 2 ad 3).

Otros, en cambio, sustraen a la divina providencia las acciones libres de las criaturas racionales, por parecerles dos extremos totalmente incompatibles: tal es el pensamiento de Cicerón y otros varios (2 ad 4).

b) *Interpretan equivocadamente las relaciones entre la divina providencia y las cosas creadas.*—Hay quienes piensan que Dios no se ocupa por sí mismo de las cosas bajas e ínfimas de este mundo creado, por parecerles esta ocupación impropia e indigna de tan alta majestad como la de Dios. Dios ha confiado esta misión a algún ser inferior y menos perfecto, llámese Demiurgo, inteligencia separada, o de cualquier otra manera. Así discurrían Platón, los neoplatónicos y los filósofos árabes (3c y ad 3). Otros suponen que la certeza e infalibilidad de la providencia divina impone una absoluta y total necesidad a las cosas creadas, las cuales se van sucediendo unas a otras según una ley fatal e inflexible: es la posición de los fatalistas (a.4).

III. Enseñanza de la divina revelación

1.º DOCTRINA DE LA SAGRADA ESCRITURA.—La Sagrada Escritura no sólo enseña en sus páginas la existencia de la providencia de Dios, sino que, además, determina las diversas condiciones y propiedades de la misma. La providencia divina se extiende absolutamente a todas las cosas, aunque se ejerza con especial cuidado y esmero sobre los hombres; es, además, inmediata en cuanto a la concepción, aunque se ejerza por medio de los ángeles; por último, es suave y atemperada a la naturaleza de las cosas.

Providencia universal.—«Y siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva, y a través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas» (Sap 7,27). «Todo lo dispusiste con medida, número y peso» (Sap 11,21). «Porque no hay más Dios que tú, que de todo cuidas, para mostrar que no juzgas injustamente» (Sap 12,13). «El es el que cubre el cielo de nubes, el que prepara la lluvia para la tierra. El que hace que broten hierba los montes para pasto de los que sirven al hombre. El que da al ganado su pasto, y a los polluelos del cuervo que claman» (Ps 147,8-9). «¿Quién prepara su alimento al cuervo cuando sus polluelos gritan y riñen por falta de comida?» (Iob 38,41).

Providencia especial sobre los hombres.—«El corazón del rey es arroyo de aguas en mano de Yavé, y él las dirige a donde le place. Al hombre siempre le parecen buenos sus caminos, pero es Yavé quien pesa los corazones» (Prov 21,1). «Pero a los poderosos amenaza poderosa inquisición. A vosotros, pues, reyes, se dirigen mis palabras, para que aprendáis la sabiduría y no pequéis» (Sap 6,8-9). «Como el barro en manos del alfarero, que le señala el destino según su voluntad, así son los hombres en las manos de su Hacedor, que hace de ellos según su voluntad» (Eccli 33,13-14).

Es inmediata en cuanto al planeamiento o concepción.—«Tú, en efecto, ejecutas las hazañas, las antiguas, las siguientes, las de ahora, las que vendrán después; tú planeaste lo que estaba por venir, y sucedía como tú lo habías decretado y se presentaba a ti, diciendo: Heme aquí. Pues todos tus caminos están dispuestos, y previstos tus juicios» (Iud 9,5). «El tiene su mirada sobre el obrar de cada uno y cuenta todos sus pasos. No hay obscuridad, no hay densa tiniebla, donde puedan extenderse los malhechores. Conocedor de sus acciones todas, los derriba en una noche y quedan aplastados» (Iob 34,21-25). «¿No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos caerá en tierra sin la voluntad de vuestro Padre. Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados» (Mt 10,29-30). «Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su estatura un solo codo? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan. Y yo os digo que ni

Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se arroja al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No os preocupéis diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los gentiles se afanan por todas estas cosas. Pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todas estas cosas tenéis necesidad» (Mt 6,26-32). «El fijó las estaciones y los confines de los pueblos, para que busquen a Dios, y siquiera a tientas le encuentren, aunque no está lejos de nosotros, porque en El vivimos, y nos movemos, y existimos» (Act 17,26-28).

«Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación» (Rom 13,1-2).

En cuanto a la ejecución, la Sagrada Escritura nos habla constantemente del ministerio de los ángeles, de los cuales se sirve Dios para la realización de los planes de su providencia sobre este mundo material y sensible.

Providencia suave y atemperada.—«Se extiende poderosa del uno al otro extremo, y lo gobierna todo con suavidad» (Sap 8,1). «Dios hizo el hombre desde el principio, y lo dejó en manos de su albedrío» (Eccli 15,14).

2.º DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Confesión de fe exigida por *Inocencio III* a Durando de Osca y a sus compañeros Waldenses: «Además, creemos en el espíritu y confesamos con la boca que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo y único Dios, que es creador, hacedor, gobernador y ordenador de todas las cosas corporales y espirituales, visibles e invisibles» (D 421).

Definición solemne del *Concilio Vaticano I:* «Dios conserva y gobierna con su providencia todas las cosas que ha creado, extendiéndose poderosa del uno al otro extremo y gobernándolo todo con suavidad» (Sap 8,1). Porque «todas las cosas son desnudas y manifiestas a sus ojos» (Hebr 4,13), «incluso aquellas que sucederán por la libre acción de las criaturas» (D 1784).

El Concilio claramente enseña la existencia de la providencia divina, su extensión universal a todas las cosas, incluso a las acciones libres de la criatura racional: la inmediación en cuanto al conocimiento y la suavidad y vigor en la ejecución.

IV. La exposición teológica de Santo Tomás

1.º EXISTENCIA.—La existencia de la providencia divina es una consecuencia lógica que se desprende claramente de la causalidad divina, puesta de manifiesto en todas y en cada una de las cinco vías, y de la ciencia universal e infalible de Dios. Si Dios es el primer motor que mueve todos los seres a sus respectivas acciones, si es la primera causa a cuyo influjo están subordinadas las causas creadas, si es el ser primero y subsistente que causa en todas las cosas cuanto en ellas hay

de perfección y de ser, si es la primera inteligencia que ordena los seres naturales a sus propios fines, y todo esto lo hace por medio de su inteligencia y de su voluntad, no puede por menos de ser un agente providente, con providencia universal y perfectísima. Todo esto es un corolario obvio de las cinco vías.

Pero Santo Tomás gusta de dar para cada cuestión su razón propia, formal e inmediata, y por eso se entretiene a demostrar cada una de estas cosas en particular. Sabemos que Dios es causa de toda razón de ser, de perfección, de bondad, que hay en las criaturas: éste es el término formal y explícito de la cuarta vía. Pero las cosas existentes en la naturaleza se dicen y son buenas no sólo por razón de la entidad substancial, sino también, y principalmente, a causa de su actividad y del logro de sus propios fines y de la relación de causalidad y dependencia que tienen unas con respecto a otras, de la cual resulta el orden, perfección y belleza del universo.

Luego Dios es causa no sólo de la bondad substancial de las cosas, sino también de la bondad que se encierra en la actividad de las mismas, en el logro de sus respectivos fines y en el orden que guardan entre sí y con respecto a todo el universo.

Mover las criaturas a sus operaciones, dirigirlas a sus respectivos fines, hacerlas entrar en relación de causalidad y dependencia, reducirlas a la unidad de un orden superior y maravilloso, es el ejercicio de una providencia vigilante y poderosa. Luego en Dios hay providencia.

2.º NATURALEZA.—En la providencia es preciso distinguir dos cosas: la concepción y planeamiento de la obra, juntamente con el propósito de realizarla, y la ejecución o realización del plan preconcebido (1 ad 2). La ejecución o realización de la providencia divina, comúnmente llamada gobierno de Dios, es temporal, no eterna; es una acción divina que termina en la criatura, donde produce la acción, la ordenación hacia el fin, el logro del mismo y el orden. De la providencia bajo este aspecto se ocupará más tarde Santo Tomás en la cuestión 103 y siguientes *(Del gobierno del mundo).*

En la cuestión presente sólo se considera la providencia bajo el primer aspecto, como concepción y planeamiento de la obra a realizar, juntamente con el propósito de llevarla a efecto. En este sentido, la providencia reside única y exclusivamente en Dios, como en sujeto provídente. La providencia es una parte, y ciertamente la más importante, de la prudencia, que es virtud intelectual; por consiguiente, la providencia residirá propia y formalmente en el entendimiento divino (1 ad 3), y concretamente en el acto del imperio, que es el más importante y principal de la virtud de la prudencia (1 ad 1).

Pero la providencia supone, como condición previa, un acto de la voluntad, la *intentio,* o sea el deseo de conseguir un fin determinado.

En efecto: la providencia, como la prudencia, de la cual es parte, versa sobre los medios que se requieren y precisan para el logro de un fin. Pero ya se comprende que nadie se ocupa de averiguar los medios que conducen a un determinado fin, ni de ordenarlos y distribuirlos entre sí convenientemente, de tal manera que tengan eficacia para

el logro de dicho fin, si previamente no se tiene intención, deseo (actos de la voluntad) de conseguir el referido fin.

Después que hemos propuesto y resuelto conseguir un fin, es cuando entra en juego la providencia.

Exactamente lo mismo acontece en Dios. Dios comienza deseando, queriendo el logro de un fin; esto supuesto, determina por medio de su providencia los medios más aptos y convenientes para conseguirlo.

Como en Dios mismo todo está ordenado, por eso su providencia no puede ser monástica; tiene que ser forzosamente civil, o política, es decir, ordenada a regir y gobernar a otros, el mundo por El creado (1c).

Dios comienza queriendo, deseando (voluntad) difundir su bondad y manifestar la grandeza de su majestad y de su gloria; después ordena, coordina y dirige (entendimiento), por medio de su admirable providencia, los medios por los cuales se ha de conseguir el fin apetecido.

3.º PROPIEDADES.—a) *Universalidad* (a.2).—Queda ya demostrado en la cuestión 14 que la ciencia de Dios se extiende a todas las cosas, incluso las futuras, hasta en sus mínimos detalles (q.14 a.2-14). Asimismo se ha probado en la misma citada cuestión que la ciencia de Dios es causa de todas las cosas (a.8). Es decir, que ciencia y causalidad divina se extienden a todas las cosas. Luego nada puede ser sustraído a la divina providencia. Esto bastaba para demostrar la universalidad de la providencia divina.

Pero Santo Tomás quiere remontarse más alto, a las regiones de la metafísica, para buscar allí la verdadera relación entre la causalidad de Dios y su divina providencia.

«Todo agente, cuando obra, obra por un fin», no sólo en el sentido de que endereza su acción a un objeto determinado, sino, además, en cuanto ordena el efecto causado por su acción a un fin, que podrá ser otro objeto distinto del efecto y del operante o, por lo menos, el mismo operante. De donde resulta que todo agente, cuando produce un efecto, lo ordena a un determinado fin (providencia), y que, en consecuencia, todo sujeto agente es por necesidad un sujeto providente. Luego cuanto se extienda la causalidad de un agente, tanto se extiende la providencia del mismo.

Todas y cada una de las cinco vías de Santo Tomás ponen de manifiesto que la acción de Dios se extiende absolutamente a todas las cosas. Luego a todas también debe extenderse la acción de su providencia.

De lo cual se desprende que, con respecto a Dios, nada puede haber casual o fortuito. La casualidad y la suerte o fortuna tienen lugar en las cosas sólo por respecto a las causas particulares.

El mal físico y el moral nada prueban contra la providencia de Dios. Dios es un provisor universal, que mira primera y principalmente al bien del todo, del universo, y atiende al bien de cada cosa particular sólo en orden al bien del todo. Todo provisor debe mirar por el bien de la cosa encomendada a su cuidado. Si sólo se le encomienda la custodia de una cosa particular, deberá poner todo empeño en evitar que

le sobrevenga ningún mal. Pero si se le encomienda el cuidado de un todo, de un conjunto, de una comunidad, deberá mirar principalmente al bien del todo y permitir el sacrificio de cuantos bienes particulares se requieran para salvar el todo.

El hombre, mirando a su propio bien (bien del todo), permite la amputación del pie, de la mano, etc., para salvar el todo.

La providencia de Dios atiende, primera y principalmente, a la perfección del universo, en cuanto éste sirve para mejor manifestar las infinitas perfecciones de su ser. La perfección del universo exige y reclama la existencia de seres contingentes y defectibles, que puedan corromperse y desaparecer; exige, además, la existencia de seres libres, que puedan pecar y ocasionar con sus pecados disturbios, revoluciones y guerras. Y permite estos pecados para sacar de ellos mayores bienes y mostrar de esta manera, unas veces, la grandeza de su misericordia; otras, el rigor de su justicia, y siempre, la majestad de su omnipotencia, haciendo que el mal de algunos redunde en bien de los demás.

El pecado trae consigo, en el mismo que peca, los sentimientos de arrepentimiento, de humildad, de desconfianza en sus propias fuerzas y de confianza en Dios, etc., y a los demás da ocasión de practicar excelentes virtudes, como la paciencia, la fortaleza, la caridad, etc., y sobre todo, ha dado ocasión a la manifestación más sublime y grandiosa de la misericordia y justicia de Dios, cual es la que resplandece en la *Víctima divina del Calvario*[1]. «Dichoso pecado, que mereció tener tan excelso y sublime Redentor» (San Gregorio Magno) (ad 2).

b) *Inmediación.*—Toda providencia, en general, comprende, como ya hemos visto, dos elementos: concepción y planteamiento de la obra y ejecución o realización de la misma. El concepto de inmediación puede referirse bien al planteamiento o concepción de la obra, bien a su ejecución; se dice que la providencia es inmediata en cuanto a la concepción; cuando desciende al planeamiento de todas y cada una de las cosas, aun en sus mínimos detalles; y, en cambio, es mediata cuando traza las líneas generales del proyecto a realizar, dejando a sus subordinados el cuidado de ultimarlo y completarlo.

La providencia es inmediata, en cuanto a la ejecución, cuando por sí misma, sin valerse de intermediarios, realiza el plan previamente concebido; es mediata, desde este mismo punto de vista, si se sirve de subordinados en la ejecución de su obra.

El hacer uso de ministros y servidores para la ejecución de algún proyecto es señal de dignidad y excelencia; pero valerse de ellos en la concepción y planeamiento de la obra es índice de incapacidad e impotencia.

Dios se vale de las causas segundas para la ejecución de su providencia, y no por razón de necesidad o impotencia, sino para más abundantemente difundir su bondad, comunicando a las criaturas no sólo la perfección de ser, sino también la de obrar (cf. *Del gobierno divino* q.103).

Pero en cuanto al planeamiento, Dios concibe y dibuja en su mente la obra tal y como va a ser proyectada y realizada al exterior. La

[1] CAYETANO, 1 p. q.22 a.2 n.7.

ciencia práctica es tanto más perfecta cuanto más considera las cosas particulares. Y la ciencia práctica de Dios es infinitamente perfecta (a.3c y ad 1).

c) *Suavidad y atemperación.*—La providencia de Dios es una ordenación o disposición acerca de las cosas creadas, que infaliblemente se ha de cumplir. Poderosa, omnipotente, irresistible, infalible, son condiciones y propiedades de la providencia, que parecen hacer imposible la contingencia y libertad de las criaturas. Providencia infalible y contingencia, providencia eficaz y libertad, son dos extremos que a la razón humana se le presentan, a primera vista, como irreconciliables.

Pero el genio penetrante de Santo Tomás, que analiza las esencias íntimas de las cosas, encuentra en estas mismas condiciones de poderosa, eficaz, omnipotente, irresistible e infalible, la razón profunda de la armonía entre la providencia divina, de una parte, y la contingencia y libertad de las cosas creadas, de otra.

En efecto: lo propio y específico de la providencia es conducir las cosas a sus fines. Y cuanto la providencia sea más poderosa, más eficaz, más omnipotente, más irresistible y más infalible, tanto más seguro será el éxito, el logro del fin. Es absurdo pensar que una providencia deje de conseguir su fin precisamente porque es muy eficaz y muy poderosa.

Pues bien: el fin primero y principal de la providencia de Dios es —después de la bondad divina—la perfección y belleza del universo. La eficacia y omnipotencia de la divina providencia aseguran la consecución de este fin. Obtener este fin es causar el orden, la belleza y la perfección del universo.

Pero esta belleza y esta perfección entrañan la existencia de seres y acciones contingentes y libres, pues sin ellos el universo sería necesariamente defectuoso y manco.

Si la providencia divina se ordena esencialmente a causar la perfección del universo, debe también causar la contingencia y libertad que esa perfección entraña. Si esa providencia no pudiera causar la contingencia y la libertad, tampoco podría lograr la perfección del universo. Y entonces la providencia divina no sería eficaz, omnipotente e infalible. Precisamente porque es eficaz, omnipotente e infalible, puede lograr la perfección del universo, y, en consecuencia, causar la contingencia y libertad de las cosas creadas (a.4).

CUESTION 22

(In quatuor articulos divisa)

De providentia Dei

De la providencia de Dios

Determinado ya lo que en absoluto pertenece a la voluntad divina, es preciso que nos ocupemos ahora de lo que se refiere, a la vez, al entendimiento y a la voluntad. Esto, en cuanto a todos los seres en general, es la providencia, y respecto al hombre en particular es la predestinación y la reprobación en orden a la vida eterna y sus consecuencias. La razón de este orden es porque en la ciencia moral, tras el estudio de las virtudes morales, viene el de la prudencia, a la que, al parecer, pertenece la providencia. Acerca de la providencia se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si la providencia compete a Dios.

Segunda: si todas las cosas están sujetas a la providencia divina.

Tercera: si hay providencia divina inmediata sobre todas las cosas.

Cuarta: si la providencia divina hace necesarias las cosas que provee.

Consideratis autem his quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem (cf. q.19 introd.). Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter, in ordine ad aeternam salutem (q.23). Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deo conveniat providentia.

Secundo: utrum omnia divinae providentiae subsint.

Tertio: utrum divina providentia immediate sit de omnibus.

Quarto: utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULO 1

Utrum providentia Deo conveniat [a]

Si la providencia compete a Dios

DIFICULTADES. Parece que la providencia no es cosa que competa a Dios.

1. La providencia, según Cicerón, es una parte de la prudencia. Pero la prudencia, según el Filósofo, tiene por objeto aconsejar bien, cosa inadmisible en Dios, que no tiene duda alguna para que necesite reflexionar. Luego la providencia no compete a Dios.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat.

1. Providentia enim, secundum Tullium [1], est pars prudentiae. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philosophum in VI *Ethic.* [2], Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

a *Sent.* 1 d.39 q.2 a.1; *De verit.* q.5 a.1.2; *Cont. Gent.* 3,94.

1 *Rhetor.* l.2 c.53.

2 C.5 n.1 (Bk 1140a26): S.Th., lect.4 n.1162; c.9 n.7 (Bk 1142b30): S.Th., lect.8 n.1253.

2. Praeterea, quidquid est in Deo, est aeternum. Sed providentia non est aliquid aeternum: est enim *circa existentia,* quae non sunt aeterna, secundum Damascenum [3]. Ergo providentia non est in Deo.

3. Praeterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum: quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est quod dicitur Sap 14,3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra (q.6 a.4) ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra (q.21 a.4) habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus (q.15 a.2; q.19 a.4) patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est, secundum Philosophum in VI *Ethic.* [4], ordinare alia in finem sive respectu sui ipsius, sicut dicitur ho-

2. Todo lo que hay en Dios es eterno. Pero la providencia no es eterna, porque tiene por objeto las *cosas existentes,* que, según el Damasceno, no son eternas. Luego en Dios no hay providencia.

3. Nada de lo que en Dios hay es compuesto. Pero la providencia parece ser algo compuesto, porque incluye en sí la voluntad y el entendimiento. Luego no la hay en Dios.

POR OTRA PARTE, dice el Sabio: *Tú eres, Padre, el que por tu providencia gobiernas todas las cosas.*

RESPUESTA. Es necesario que haya providencia en Dios. Hemos demostrado que todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Pero en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dicen al fin, y especialmente al fin último, que es la bondad divina, según hemos dicho. Por tanto, el bien del orden que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. Pero como Dios es causa de las cosas por su entendimiento, por lo cual ha de preexistir en El la razón de cada uno de sus efectos, como ya tenemos dicho, es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines. Ahora bien, la razón del orden de las cosas al fin es precisamente la providencia, que es, por tanto, la parte principal de la prudencia, y a la cual están subordinadas las otras dos, o sea la memoria de lo pasado y la clara visión de lo presente, ya que, recordando lo pasado y entendiendo lo presente, conjeturamos las medidas que hemos de tomar para lo por venir. Pues, según el Filósofo, lo propio de la prudencia es ordenar las cosas a sus fines, bien sea respecto a nosotros mismos, y por esto llamamos prudente al hombre que ordena sus actos al fin de su propia vida, o bien respecto a los que nos están en-

3 *De fide orth.* l.2 c.29: MG 94,964.

4 C.5 n.5 (Bk 1140a28): S.Th., lect.4 n.1163; c.13 n.6 (Bk 1144a6): S.Th., lect.10 n.1268.

comendados en la familia, en la ciudad o en el Estado, que es el modo en que, en el Evangelio, se habla del *siervo fiel y prudente a quien el Señor constituyó sobre su familia*, y éste es precisamente el sentido en que la prudencia o providencia puede predicarse de Dios, en quien nada hay ordenable a un fin, puesto que el fin último es El mismo. Por consiguiente, lo que en Dios se llama providencia es la razón del orden de las cosas a sus fines, y por esto dice Boecio que *providencia es la misma razón divina asentada en el príncipe supremo de todas las cosas, que todo lo dispone*, y lo mismo se puede llamar disposición a la razón del orden de las cosas respecto al fin que al del orden de las partes con relación al todo.

mo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Mt 24,45: *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*. Secundum quem modum prudentia vel providentia Deo convenire potest: nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV *De consol.*[5], dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

SOLUCIONES. 1. Según el Filósofo, propio de la prudencia es mandar lo que la eubulia aconseja y la synesis juzga acertado. Por lo cual, si bien no compete a Dios aconsejarse o deliberar, en cuanto deliberación es investigación de lo que se ha de hacer en materia dudosa, le compete, sin embargo, dar preceptos de cómo se ordenan a su fin las cosas, de las que tiene la más perfecta idea, como se dice en un salmo: *Ha puesto precepto y no lo traspasará*; y en cuanto a esto, es como compete a Dios la razón de prudencia y de providencia.—Aunque también se puede decir que el mismo concepto de las cosas que ha de hacer se llama en Dios *consejo*, no por lo que el consejo tiene de investigación, sino por la certeza a que investigando llegan los que deliberan, y de aquí que diga el Apóstol: *Hace todas las cosas según el consejo de su voluntad*.

2. El cuidado de algo comprende dos cosas: *la razón del orden*, llamada providencia o disposición, y *la ejecución del orden*, que se llama gobierno;

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in VI *Ethic.*[6], prudentia proprie est praeceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte iudicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Ps 148,6, *praeceptum posuit, et non praeteribit*. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. — Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Eph 1,11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*.

Ad secundum dicendum quod ad curam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis*, quae dicitur providentia et dispositio; et *executio ordinis*, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale.

[5] Prosa 6: ML 63,814.
[6] C.9 n.7 (BK 1142b31): S.TH., lect.8 n.1233; c.10 n.2 (BK 1143a8): S.TH., lect.9 n.1238-40.

y si lo primero es eterno, lo segundo es temporal.

3. La providencia está en el entendimiento, pero presupone una voluntad que quiera el fin, ya que nadie manda hacer cosas para conseguir un fin si previamente no lo quiere, y de aquí que la prudencia presuponga las virtudes morales, por las cuales el apetito dice relación al bien, como dice el Filósofo.—Pero aun en el caso en que la providencia incluyese por igual la voluntad y el entendimiento, no por ello correría riesgo la simplicidad divina, ya que, según hemos dicho, la voluntad y el entendimiento son en Dios una misma cosa.

Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis: nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI *Ethic.*[7] — Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra (q.19 a.1; a.4 ad 2) dictum est.

ARTICULO 2

Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae[a]

Si todas las cosas están sujetas a la providencia divina

DIFICULTADES. Parece que no todo está sujeto a la providencia divina.

1. Nada que haya sido proveído es fortuito. Si, pues, todo está provisto por Dios, nada hay que sea fortuito, y de este modo perecen la casualidad y la suerte o fortuna, en contra de lo que comúnmente se cree.

2. El provisor sabio aleja, en cuanto puede, de las cosas encomendadas a su cuidado el defecto y el mal. Sin embargo, vemos que en las cosas hay mucho malo. Luego o lo hay porque Dios no puede impedirlo, y en este caso no es omnipotente, o porque no tiene cuidado de todas las cosas.

3. Lo que sucede necesariamente no requiere providencia o prudencia, y por esto dice el Filósofo que la prudencia es una idea recta de las cosas contingentes, en las que cabe consejo y elección. Pero como en el mundo suceden

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinae providentiae.

1. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum: et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

2. Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens: aut non de omnibus curam habet.

3. Praeterea, quae ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt: unde, secundum Philosophum in VI *Ethic.*[8], prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est

[a] Infra q.103 a.5; *Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; *De verit.* q.5 a.2ss; *Cont. Gent.* 3,1.64.75.94; *De div. nom.* c.3 lect.1; op.15, *De angelis* c.13-15; *Compend. Theol.* c.123.130.132.133.
[7] C.13 n.6 (BK 1144b32): S.TH., lect.11 n.1284.
[8] C.5 n.3 (BK 1140a35): c.7 n.6 (BK 1141b3); c.13 n.5 (BK 1144b27); cf. etiam t.9 n.7 c.10 n.1; c.11 n.2: S.TH., lect.4.8.9.

muchas cosas necesariamente, síguese que no todas están sujetas a providencia.

4. El dejado a sí mismo no está sujeto a la providencia de ningún gobernante. Pues bien, Dios deja a los hombres a sí mismos, como se dice en el Eclesiástico: *Dios hizo al hombre al principio y lo dejó en manos de su consejo*, y especialmente a los malos, de quienes se dice: *Los abandonó a los deseos de su corazón.* Luego no todo está sujeto a la providencia divina.

5. Dice el Apóstol que Dios *no se cuida de los bueyes*, y por la misma razón tampoco de las otras criaturas irracionales. Por consiguiente, no todo está bajo la divina providencia.

POR OTRA PARTE, hablando de la sabiduría divina, dice el Sabio que *se extiende poderosa del uno al otro confín y dispone todas las cosas con suavidad.*

RESPUESTA. Hubo quienes, como Demócrito y Epicuro, negaron en absoluto la providencia, porque suponían que el mundo había sido hecho casualmente. Otros opinaron que sólo los seres incorruptibles están sujetos a providencia, y en cuanto a los corruptibles, lo están las especies, que como tales son incorruptibles, pero no los individuos. Son aquellos en representación de los cuales se dice en el libro de Job que *las nubes le envuelven como un velo y pasea por la bóveda de los cielos sin ocuparse de nuestras cosas.* No obstante, Rabí Moisés exceptuó de entre los seres corruptibles al hombre, en atención a que participa de la luz del entendimiento.

Sin embargo, es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjun-

consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

4. Praeterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli 15,14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui;* et specialiter mali, secundum illud: *dimisit illos secundum desideria cordis eorum* (Ps 80,13). Non igitur omnia divinae providentiae subsunt.

5. Praeterea, Apostolus, I Cor 9,9, dicit quod *non est Deo cura de bobus:* et eadem ratione, de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinae providentiae.

Sed contra est quod dicitur Sap 8,1, de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei [9], ponentes mundum factum esse casu. Quidam [10] vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob 22,14: *nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses [11] homines, propter splendorem intellectus, quem participant: in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed

[9] Cf. NEMESIUM, *De nat. hom.* c.44: MG 40,795; AUGUST. *De civ. Dei* 1.18 c.41: ML 41,601.
[10] Aristoteles et Averroes. Cf. LOMBARDUM, *Sent.* 1 d.39 q.2 n.2.
[11] *Doct. Perplex.* p.3 c.17.

etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli, ad Rom 13,1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (a.1), necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae.

Similiter etiam supra (q.14 a.11) ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra (q.14 a.8) dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire: non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem: sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In-

to, sino también en particular. La razón es porque, como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extienda la causalidad del primer agente. El hecho de que en las obras de un agente cualquiera aparezcan cosas no ordenadas al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. Pero la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles, por lo cual todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin, como dice el Apóstol: *Lo que viene de Dios está ordenado.* Si, pues, como hemos dicho, la providencia es la razón del orden de las cosas al fin, es necesario que, en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina.

Hemos dicho asimismo que Dios lo conoce todo, lo universal y lo particular. Dado, pues, que su conocimiento se compara con las cosas como el conocimiento del arte con las obras artísticas, según también dijimos, es necesario que todos los seres estén sujetos al orden de Dios, como las obras artísticas lo están al orden del arte.

SOLUCIONES. 1. No sucede lo mismo cuando se trata de la causa universal que de la particular, pues si hay cosas que pueden eludir el orden de una causa particular, no así el de la universal. Nada, en efecto se substraería al orden de una causa particular si otra también particular no impidiese su acción, como el agua impide la combustión de un leño; pero como las causas particulares están todas incluidas en la universal, es imposible que ningún efecto escape al orden de la causa universal. De aquí que al efecto que se sale del orden de alguna causa par-

ticular se le llame casual o fortuito respecto a ella; pero con relación a la causa universal, a cuyo orden no puede substraerse, se le llama cosa provista. Así, por ejemplo, la concurrencia de dos criados en un mismo lugar, aunque casual para ellos, es, sin embargo, provista por el señor, que intencionadamente los envió al mismo sitio sin que uno supiese del otro.

2. Hay que distinguir entre el que tiene a su cuidado algo particular y el provisor universal. El provisor de lo particular evita, en cuanto puede, los defectos en las cosas puestas a su cuidado, y, en cambio, el universal permite que en algunos particulares haya ciertas deficiencias, para que no se impida el bien de la colectividad. Y si bien los defectos y corrupciones de los seres naturales son opuestos a tal naturaleza particular, entran, sin embargo, en el plan de la naturaleza universal, por cuanto la privación en uno cede en bien de otro, e incluso de todo el universo, ya que la generación o producción de un ser supone la destrucción o corrupción de otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies. Pues como quiera que Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que, si se impidiesen todos los males, se echarían de menos muchos bienes en el mundo; no viviría el león si no pereciesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos. Por esto dice San Agustín: *El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiga hacer bien del propio mal.*—En los dos argumentos que acabamos de refutar parece que se fundaban los que excluyeron de la provi-

quantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum, respectu causae particularis: sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest: sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus, in *Enchirid.*[12]: *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.*—Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae

[12] C.11: ML 40,236.

subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae: sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est Auctor naturae.—Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae; ut Democritus, et alii Naturales antiqui[13].

Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia: sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *in manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur: providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali.—Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum: nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* ut dicitur Rom 8,28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur: alio-

dencia divina los seres corruptibles, en los que se encuentra la casualidad y el mal.

3. El hombre no es el autor de la naturaleza; lo que hace es utilizar las cosas naturales para las obras de arte y de virtud destinadas a su uso, y de aquí que la providencia humana no se extienda a las cosas que la naturaleza realiza necesariamente, a las que, sin embargo, se extiende la providencia de Dios, que es el autor de la naturaleza.—En este argumento parece que se fundaban los que, como Demócrito y otros naturalistas antiguos, substrajeron a la providencia divina el curso natural de los seres, atribuyéndolo a la necesidad de la materia.

4. Cuando se dice que Dios dejó al hombre a sí mismo, no se excluye al hombre de la providencia divina, sino se da a entender que no se le destinaron de antemano potencias operativas determinadas a hacer siempre lo mismo, como ocurre en los seres naturales. Estos se limitan a ser movidos por otro, como si el otro fuese el que los encamina al fin; pero no se actúan por sí mismos para encaminarse a él, como lo hacen las criaturas racionales en virtud del libre albedrío, por el que recapacitan y eligen, y por esto intencionadamente se dice *en manos de su consejo.* Pues bien, puesto que incluso el acto del libre albedrío se reduce a Dios como a causa suya, es necesario que lo hecho con libre albedrío esté sujeto a la providencia divina, pues la providencia del hombre está contenida en la providencia de Dios como la causa particular en la universal.—Sin embargo, Dios tiene sobre los justos una providencia más especial que sobre los impíos, por cuanto no permite que les suceda cosa que a lo último impida su salvación; pues, como dice el Apóstol, *todas las cosas cooperan al bien de los que aman a Dios.* Y si bien, por el hecho de que no aparta a los impíos del mal de culpa, se dice que los abandona, no lo hace hasta el punto de excluirlos totalmente de su providencia, ya que,

[13] Cf. ARISTOT., *Metaphys.* 1 c.3 n.2 (BK 983b7), c.4 n.7 (BK 985b5).

si su providencia, no los conservase, se reducirían a la nada.—La razón alegada parece ser la que movió a Cicerón a substraer a la providencia divina las cosas humanas, hechas con deliberación y consejo.

5. Puesto que la criatura racional tiene por el libre albedrío el dominio de sus actos, está sujeta de un modo especial a la providencia divina, en el sentido de que hay cosas que se le imputan como culpas o como méritos y se le recompensan con premios o con castigos. Pues bien, en cuanto a esto, dice el Apóstol que Dios no tiene cuidado de los bueyes, y no en cuanto a que los individuos de naturaleza irracional no sean objeto de la providencia divina, como pensó Rabí Moisés.

quin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur.—Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit [14].

Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (ad 4, et q.19 a.10), speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit [15].

ARTICULO 3

Utrum Deus immediate omnibus provideat [a]

Si Dios provee inmediatamente a todas las cosas

Dificultades. Parece que Dios no provee inmediatamente a todas las cosas.

1. Todo lo que sea propio de la dignidad se debe atribuir a Dios. Pues si la dignidad de un rey exige que tenga ministros, mediante los cuales provea a sus súbditos, mucho más requiere la de Dios que no provea inmediatamente a todas las cosas.

2. A la providencia corresponde ordenar las cosas a sus fines. El fin de cada cosa es su perfección y su bien. Llevar sus efectos al bien corresponde a todas las causas. Luego cada una de las causas agentes es causa del efecto de la providencia. Si, pues, Dios provee inmediatamente a todas las cosas, se anulan todas las causas segundas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat.

1. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Praeterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quaelibet igitur causa agens est causa effectus providentiae. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causae secundae.

a Infra q.103 a.6; *De verit.* q.5 a.8.9.10; *Cont. Gent.* 1,76.77.83.94; *De angelis* c.14; *Compend. Theol.* c.130.131.

14 *De divinat.* l.2 c.5.

15 L.c. in corp.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in *Enchirid.* [16], quod *melius est quaedam nescire quam scire*, ut vilia; et idem dicit Philosophus, in XII *Metaphys.* [17] Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium et malorum.

Sed contra est quod dicitur Iob 34,13: *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius [18]: *mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit.*

Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent: scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae *gubernatio* dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum: et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit.—Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus [19], triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium

3. Dice San Agustín que *mejor es ignorar ciertas cosas que saberlas*, v.gr., las cosas viles, y lo mismo dice el Filósofo. Pero todo lo que sea mejor hay que atribuirlo a Dios. Luego Dios no tiene providencia inmediata de ciertas cosas malas y viles.

Por otra parte, se dice en Job: *¿A quién otro ha constituido sobre la tierra, o a quién puso para gobernar el orbe que El fabricó?* Y San Gregorio aclara diciendo: *Por sí mismo rige el mundo, que por sí mismo hizo.*

Respuesta. La providencia comprende dos cosas: la razón del orden de los seres proveídos a su fin y la ejecución de este orden, llamada *gobierno.* Cuanto a lo primero, Dios provee inmediatamente a todas las cosas, porque su entendimiento tiene la razón de todas, incluso de las ínfimas, y porque a cuantas causas encomendó algún efecto las dotó de la actividad suficiente para producirlo, para lo cual es indispensable que de antemano conociese en su razón propia el orden de tales efectos.—En cuanto a lo segundo, la providencia divina se vale de intermediarios, pues gobierna los seres inferiores por medio de los superiores, pero no porque sea insuficiente su poder, sino porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad.

Por estas razones queda eliminada la opinión de Platón, el cual, según San Gregorio Niseno, admitía una triple providencia. La primera, patrimonio del Dios supremo, que provee directa y principalmente a los seres espirituales, y en consecuencia a todo el universo, en cuanto a los géneros, las especies y las causas universales. La segunda es la que tiene por objeto los seres indi-

16 C.17: ML 40,239.

17 XI c.9 n.3 (Bk 1074b32): S.Th., lect.11 n.2611-16.

18 *Moral.* l.24 c.20: ML 76,314.

19 Nemesius, *De nat. hom.* c.44: MG 40,794; vel *De providentia* c.3, olim Gregorio Nysseno abscripto.

viduales generales y corruptibles, y la atribuye a los dioses que andan en torno de los cielos, o sea a las substancias separadas que imprimen a los cielos el movimiento circular. La tercera, que es la providencia de las cosas humanas, la atribuía a los demonios, que para los platónicos son unos seres intermedios entre los dioses y nosotros, como refiere San Agustín.

SOLUCIONES. 1. Efectivamente, lo propio de la dignidad del rey es tener ministros ejecutores de su providencia; pero no tener idea de lo que ellos han de hacer revela falta de perfección, porque tanto más perfecta es una ciencia práctica cuanto más desciende a lo particular, que es lo que actúa.

2. El que Dios tenga providencia inmediata de todas las cosas no excluye la intervención de las causas segundas en cuanto ejecutoras del orden divino, según hemos visto.

3. Para nosotros es mejor ignorar las cosas malas y viles, bien porque, como no podemos entender muchas cosas a la vez, nos estorban para pensar en las que son mejores, y también porque, a veces, los pensamientos de cosas malas arrastran a la voluntad a lo malo. Pero nada de esto ocurre en Dios, cuya inteligencia lo ve todo simultáneamente y cuya voluntad no puede doblegarse al mal.

et corruptibilium: et hanc attribuit diis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum: quam attribuebat daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus IX *De civ. Dei*[20].

Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suae providentiae, pertinet ad dignitatem regis; sed quod non habeat rationem eorum quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet (in c).

Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione meliorum, quia non possumus simul multa intelligere: et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cuius voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULO 4

Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat [a]

Si la providencia impone necesidad a las cosas provistas

DIFICULTADES. Parece que la providencia impone necesidad a las cosas provistas.

1. Todo efecto que tiene una causa directa que existe o ha existido, y de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat.

1. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se,

[a] *Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 3,72.94; *De ratione fidei* c.10; *De angelis* c.13 ad 4; c.15 ad 4; *De malo* q.16 a.7 ad 15; *Metaphys.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.139-40.

[20] C.12: ML 41,255,257; 1.8 c.14: ML 41,238.

quae iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI *Metaphys.*[21] Sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Praeterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Praeterea, Boetius dicit, IV *De consol.*[22], quod fatum, *ab immobilis providentiae proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.*[23] quod *corrumpere naturam non est providentiae.* Hoc autem habet quarundam rerum natura, quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit: non autem omnibus, ut quidam[24] crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi: quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit

la que procede necesariamente, se produce por necesidad, como demuestra el Filósofo. Pues bien, la providencia de Dios preexiste, puesto que es eterna, y de ella proceden sus efectos necesariamente, porque no puede frustrarse. Luego impone necesidad a las cosas provistas.

2. Todo provisor consolida cuanto puede su obra para que no se derrumbe. Pero Dios es infinitamente poderoso. Luego da a las cosas que provee la firmeza de la necesidad.

3. Dice Boecio que el destino, *partiendo de los orígenes de la inmóvil providencia, aprisiona los actos y la suerte de los hombres por medio de una conexión indisoluble de causas.* Parece, pues, como si la providencia impusiese necesidad a las cosas que provee.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *lo propio de la providencia no es destruir la naturaleza.* Pero algunas cosas son contingentes por naturaleza. Por consiguiente, la providencia divina no impone necesidad a las cosas anulando la contingencia.

RESPUESTA. La providencia divina impone necesidad a ciertas cosas, pero no a todas, como algunos han creído. A la providencia pertenece ordenar las cosas al fin. Pues bien, después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser. Por tanto, corresponde a la providencia divina producir el ser en todos sus grados, y por ello señaló a unos efectos causas necesarias, para que se produjesen necesariamente, y a otros,

[21] V. c.3 n.1 (BK 1027a30): S.TH., lect.3 n.1191-1200.
[22] Prosa 6: ML 61,817.
[23] § 33: MG 3,733: S.TH., lect.23.
[24] Stoici.—Cf. NEMESIUM, *De nat. hom.* c.37: MG 40,750.

causas contingentes, con objeto de que se produzcan de modo contingente, según sea la condición de las causas próximas.

SOLUCIONES. 1. Es efecto de la providencia divina no sólo que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda de modo necesario o contingente, y, por tanto, sucede infalible y necesariamente lo que la divina providencia dispone que suceda de modo infalible y necesario, y contingentemente lo que en la razón de la providencia divina está que haya de suceder de modo contingente.

2. La inmovilidad y certeza del orden de la providencia consiste en que las cosas provistas por Dios suceden del modo que El las provee, sea de modo necesario o contingente.

3. La indisolubilidad e inmutabilidad de que habla Boecio se refieren a la certeza de la providencia divina, que no puede fallar en la producción de su efecto ni en el modo como éste se haya de producir, y no a la necesidad de los efectos. Y aquí debe advertirse que la necesidad y la contingencia siguen al ser en cuanto ser, y por esto los modos de contingencia y de necesidad caen bajo la providencia de Dios, provisor universal de todo ser, pero no bajo la provisión de los provisores particulares.

causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario: et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

Ad tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit: non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis: non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 23

DE LA PREDESTINACION Y REPROBACION

Como hemos visto en la cuestión 12 de esta PRIMERA PARTE, Dios se ha dignado elevar al hombre a la bienaventuranza sobrenatural de la visión clara y facial de su divina esencia. La intención o deseo de conferir al hombre esta bienaventuranza sobrenatural trae consigo la necesidad de proveerlo de medios adecuados para tan alto fin. Es también la divina providencia la que se ocupa de disponer, ordenar y conferir estos medios. Como el fin es sobrenatural, también lo han de ser los medios; por eso la providencia que entiende en ellos se llama con razón sobrenatural.

De esta providencia sobrenatural se trata en toda esta cuestión 23 y en la siguiente. No es más que una parte objetiva de la providencia general de Dios, o mejor, una parte del objeto de la divina providencia general, sobre el cual Dios ejerce otra providencia especial y particular. Esta providencia sobrenatural recae exclusivamente sobre la criatura racional y en orden tan sólo a la vida eterna.

Por demás está advertir que a esta providencia sobrenatural o de predestinación le conviene todo lo que se ha dicho de la providencia en general, más lo que ahora se añada como propio y específico de ella.

Consistirá, pues, la predestinación en el acto del divino entendimiento que se llama imperio *(praecipere)*, el cual supone otro acto previo de la voluntad, que es la intención o deseo de conferir al hombre la vida eterna. Supuesta en la voluntad divina la intención o deseo de dar gratuitamente al hombre la eterna bienaventuranza, entra en juego la providencia para ocuparse de los medios con cuya ayuda el hombre ha de conseguir ciertamente el fin a que Dios le destina.

I. Número, conexión y orden de los artículos

Como en la cuestión anterior, también aquí se van estudiando sucesivamente los tres puntos siguientes: existencia, naturaleza y propiedades de la predestinación. La naturaleza de la predestinación es considerada primero en sí misma *(causa formal);* luego, en su contrario, la reprobación; después se estudia en comparación al predestinante *(causa eficiente)*, y, por último, en orden al predestinado *(causa material)*.

La predestinación tiene dos propiedades principales: la certeza, lo mismo del éxito que del número de los predestinados, y el admitir en el orden de ejecución la cooperación de nuestras buenas obras.

He aquí en un breve esquema los distintos puntos que estudia Santo Tomás a lo largo del articulado de la cuestión:

I. Existencia de la predestinación (a.1).

II. Naturaleza de la predestinación:
- 1.º En orden a los medios sobre los cuales versa (objeto formal de la predestinación) (a.2).
- 2.º En su contrario, la reprobación (a.3).
- 3.º En orden al predestinante *(causa eficiente)* (a.4).
- 4.º En orden al predestinado *(causa material)* (a.5).

III. Propiedades de la predestinación:
- 1.º Certeza de la predestinación.
  - *a)* En cuanto al éxito (a.6).
  - *b)* En cuanto al número de los predestinados (a.7).
- 2.º Puede ser realizada y ayudada con nuestras buenas obras (a.8).

II. Herejías y errores sobre la predestinación y reprobación

1. Referentes a la predestinación

Las herejías y errores sobre la predestinación se refieren a dos puntos principalmente: primero, si hay por parte del hombre algún mérito, razón o motivo de su predestinación, y segundo, cuál es la verdadera relación que hay entre la predestinación y la actividad libre del hombre.

Por lo que respecta al primer punto, nos encontramos con tres herejías y una opinión errónea (a.5c).

a) *Orígenes.*—Enseñó que Dios predestina a la gloria en atención a los méritos contraídos por el alma en su existencia anterior a la unión con el cuerpo.

b) *Los pelagianos.*—Admitían que Dios predestina a los hombres a la gloria por razón de los méritos naturales hechos en esta vida.

c) Según los *semipelagianos,* Dios predestina a la gloria a aquellos hombres que por su propia actividad natural comienzan a andar o emprenden el camino de la salvación.

d) Según *algunos teólogos,* Dios determina conferir la gracia, y en ella y con ella la gloria, a los que prevé que harán buen uso de la misma.

En lo que se refiere a las *relaciones entre predestinación y actividad libre del hombre,* hay dos errores opuestos (a.8c).

α) Algunos piensan que nuestras oraciones y buenas obras pueden cambiar los designios de Dios sobre el hombre.

β) Otros juzgan enteramente superfluas e inútiles nuestras oraciones y buenas obras, porque lo que está predestinado por Dios, se hará por encima de todo, cualquiera que haya sido nuestra conducta, buena o mala.

2. Referentes a la reprobación

Gotteschalk, en el siglo IX, y los calvinistas, en el XVI, han enseñado que, así como Dios predestina a unos a la gloria, así de igual manera predestina a otros a las penas eternas del infierno, anteriormente a la previsión de todo pecado.

III. Enseñanza de la divina revelación

A) Doctrina de la Sagrada Escritura

1. Sobre la predestinación

Existencia de la predestinación.—«Venid, benditos de mi Padre; tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25,34). «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que, según sus designios, son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,28-29). «Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza y gloria de su gracia» (Eph 1,4-6).

Efectos de la predestinación.—«A los que predestinó, a ésos los llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos los glorificó» (Rom 8,30).

Los predestinados son elegidos por Dios.—«Porque muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mt 22,14). «Si no se acortasen aquellos días, nadie se salvaría; mas por amor de los elegidos se acortarán los días aquellos» (Mt 24,22). «Y enviará sus ángeles con poderosa trompeta y reunirán de los cuatro vientos a los elegidos, desde un extremo del cielo hasta el otro» (Mt 24,31). «Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El» (Eph 1,4).

Es gratuita.—Cuanto la Sagrada Escritura enseña sobre este particular, puede resumirse en las cuatro siguientes proposiciones:

1.ª El beneplácito de la voluntad divina es causa de todos los dones que Dios concede a los hombres; por consiguiente, todos estos dones son enteramente gratuitos (elección, revelación, vocación, conversión, perdón de los pecados, fe, justificación, reino de los cielos, salvación, glorificación, etc.).

2.ª Dios no sólo es causa de los dones, por los cuales somos llamados, justificados, salvados, etc., sino que, además, es causa de que creamos, queramos, obremos el bien y nos salvemos, etc. *(traer al Padre, querer, obrar, vocación, justificación, glorificación,* etc.).

3.ª Por eso no es el hombre quien en el bien se distingue de otro hombre; es Dios quien los distingue, haciendo a uno mejor que a otro.

4.ª La glorificación es el último efecto de la predestinación, y ésta procede de un conocimiento amoroso, y de predilección de Dios. Es, pues, esta predilección divina la causa de predestinar a la gloria a los elegidos.

Vea el lector por sí mismo cómo estas cuatro afirmaciones están enseñadas en los siguientes pasajes de la Sagrada Escritura:

«Yo hago gracia al que hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia» (Ex 33,19). «Soy yo quien, por amor de mí, borro tus pecados, y no me acuerdo más de tus rebeldías» (Is 43,25). «Tú me has castigado, y yo he aprendido. Yo era como toro indómito; conviérteme, y yo me convertiré, pues tú eres Yavé, mi Dios» (Ier 31,18). «Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos» (Lam 5,21). «Y les daré otro corazón, y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra, y les daré un corazón de carne para que sigan mis mandamientos y observen y practiquen mis leyes, y sean mi pueblo y sea yo su Dios» (Ez 11-19-20). «No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino más bien por el honor de mi nombre, profanado por causa vuestra entre las gentes a que habéis ido» (Ez 36,22). «Y me puso en seguro, salvándome, porque se agradó de mí» (Ps 18,20). «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo» (Mt 11,25). «No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el reino» (Lc 12,32). «Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no lo trae» (Io 5,44). «Sin mí no podéis hacer nada» (Io 15,5). «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca» (Io 15,16). «Porque ¿quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7). «También Rebeca concibió de un solo varón, nuestro padre Isaac. Pues bien, cuando aún no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, conforme a la elección no por las obras, sino por el que llama, permaneciese, le fue a ella dicho: «El mayor servirá al menor», según lo que está escrito: «Amé a Jacob más que a Esaú... Por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia» (Rom 9,10-13.16).

«Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). «Pero si por gracia, ya no es por las obras, que en este caso la gracia ya no sería gracia... ¿O quién primero lo dio, para tener derecho a retribución? Porque de El, y por El, y para El son todas las cosas» (Rom 11,6.35-36). «Pues Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2,13). «Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza y gloria de su

gracia... En quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Eph 1,4-6.11). «No por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo» (Tit 3,5).

Es cierta, infalible e inmutable.—«Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si fuera posible, aun a los mismos elegidos» (Mt 24,24). «Y ésta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día» (Io 6,39). «Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen, y yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano» (Io 10,27-28). «Cuando yo estaba con ellos, yo los conservaba en tu nombre a estos que me has dado, y los guardé, y ninguno de ellos pereció, si no es el hijo de la perdición, para que la Escritura se cumpliese» (Io 17-12). «Pero el sólido fundamento de Dios se mantiene firme con este sello: «El Señor conoce a los que son suyos» (2 Tim 2,19).

Se realiza por medio de nuestra cooperación.—«Con temor y temblor trabajad por vuestra salud» (Phil 2,12). «Por lo cual, hermanos, tanto más procurad asegurar vuestra vocación y elección, cuanto que, haciendo así, jamás tropezaréis, y tendréis ancha entrada al reino eterno de nuestro Señor y Salvador, Jesucristo» (2 Petr 1,10-11).

2. Sobre la reprobación

Existencia.—«Ninguno de ellos pereció, si no es el hijo de la perdición» (Io 17,12). «Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios, o es adorado, hasta sentarse, en el templo de Dios y proclamarse Dios a sí mismo» (2 Thess 1,2.3-4).

Dios no predestina al pecado, ni a la pena, sino por el pecado y después del pecado.—«Yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que él se retraiga de su camino y viva» (Ez 33,11). «Dios no hizo la muerte, ni se goza en la pérdida de los vivientes» (Sap 1,13). «A ninguno manda obrar impíamente, a ninguno da permiso para pecar» (Eccli 15,21). «Esto es bueno y grato ante Dios, nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). «Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie» (Iac 1,13). «No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» (2 Petr 3,9).

B) Doctrina de la Iglesia

1. Sobre la predestinación

Existencia de la predestinación.—«Dios, bueno y justo, ha elegido, según su presencia, de la masa común de perdición a aquellos a quienes predestinó por la gracia a la vida y para los cuales ha predestinado la vida eterna» *(C. Carisiaco:* D 316).

«Confesamos la predestinación de los elegidos a la vida» *(C. Valentino III:* D 322). «Nadie, mientras vive en este mundo, debe presumir del oculto misterio de la divina predestinación hasta el punto de creer con certeza que es del número de los predestinados» *(C. Tridentino:* D 805 y 825).

Es un don gratuito.—«Si alguno dice que la gracia de Dios puede ser conferida por la invocación humana, pero que no es la misma gracia la que hace que sea invocada por nosotros, contradice al profeta y al apóstol San Pablo, que dice: «Fui hallado de los que no me buscaban; me dejé ver de los que no preguntaban por mí» (Rom 10,20; Is 61,5) *(C. Arausicano II:* D 176).

«Si alguno pretende que Dios espera por nuestra voluntad para que seamos limpiados del pecado, y no confiesa que es la infusión del Espíritu Santo y su operación en nosotros la que hace que queramos ser limpiados, resiste al mismo Espíritu Santo, que dice por boca de Salomón: «Es preparada la voluntad por el Señor»; y el Apóstol, cuando escribe: «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito» (Phil 2,13) *(C. Araus. II:* D 177). «Si alguno dice que el aumento como el comienzo de la fe y el mismo pío deseo de creer, por el cual prestamos asentimiento de fe a Aquel que justifica al impío y por el cual llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no nos son infundidos por el don de la gracia, esto es, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad, sino que son fruto de nuestros esfuerzos naturales, consta como contrario a los dogmas apostólicos, según aquello de San Pablo, que dice: «Cierto estoy de que el que comenzó en nosotros la buena obra, la llevará al cabo hasta el día de Cristo Jesús» (Phil 1,3); y aquello otro: «Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El» (Phil 1,29); y aún: «De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios» (Eph 2,8) *(C. Araus. II:* D 178).

«Si alguno dice que la misericordia de Dios es divinamente otorgada a aquellos que sin la gracia divina creen, quieren, desean, se esfuerzan, trabajan, oran, velan, piden, buscan y llaman, y no confiesa que es la infusión e inspiración del Espíritu Santo la que hace que creamos, queramos o que podamos hacer todas las cosas sobredichas, como conviene, y subordina el auxilio de la gracia, o bien a la humildad, o bien a la obediencia humana, y no admite que sea un don de la misma gracia el que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol, que dice: «¿Quién

es el que a ti te hace preferible?» (1 Cor 4,7); y en otro lugar: «Por la gracia de Dios soy lo que soy» (1 Cor 15,10) *(C. Araus. II:* D 179).

«Si alguno afirma que por las solas fuerzas de la naturaleza se puede pensar o elegir, como conviene, algo pertinente a la salud de la vida eterna, o consentir a la predicación salvadora del Evangelio sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en el consentir y creer a la verdad, es seducido por espíritu de herejía, no comprendiendo la voz de Dios, que nos dice en el Evangelio: «Sin mí nada podéis hacer» (Io 15,5); ni aquello de San Pablo: «No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios» (2 Cor 3,5) *(C. Araus. II:* D 162).

«Es un don de Dios que pensemos rectamente, que apartemos nuestros pies de la falsedad y nos mantengamos en la justicia; siempre que nosotros obramos el bien, es Dios quien en nosotros y con nosotros hace que obremos» *(C. Araus. II:* D 182). «Es debido el premio a las buenas obras, si se hacen; pero la gracia, la cual no es debida, precede para que se hagan» *(C. Araus. II:* D 199).

«Dios causa muchos bienes en el hombre sin el concurso de éste; pero el hombre no hace ningún bien sin que Dios le conceda que lo haga» *(C. Araus. II:* D 193).

«Los hombres hacen su propia voluntad y no la de Dios, siempre que ejecutan algo que desagrada a Dios; pero, sin embargo, cuando hacen aquello que quieren para obedecer a la voluntad divina, entonces ese su querer es de Aquel que prepara y dispone aquello mismo que quieren» *(C. Araus. II:* D 196).

«En la elección de los predestinados, la misericordia de Dios precede al mérito bueno» *(C. Valent. III:* D 322).

«El principio de la justificación de los adultos se debe tomar de la gracia divina, que se les concede por los méritos de Jesucristo; esto es, de su llamamiento, por el que son llamados sin mérito ninguno suyo; de suerte que los que eran enemigos de Dios por sus pecados, se dispongan por su gracia, que los excita y ayuda, para convertirse a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia; de modo que, tocando Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni el mismo hombre deje de obrar alguna cosa, admitiendo aquella inspiración, pues puede desecharla; ni, sin embargo, puede moverse sin la gracia divina a la justificación en la presencia de Dios por sola su libre voluntad. De aquí es que cuando se dice en las Sagradas Escrituras: «Convertíos a mí, y me convertiré a vosotros» (Zach 1,3), se nos avisa de nuestra libertad; y cuando respondemos: «Conviértenos a ti, Señor, y seremos convertidos» (Lam 5,21), confesamos que somos prevenidos por la divina gracia» *(C. Trid.:* D 787).

«Lo mismo se ha de creer acerca del don de la perseverancia, del cual dice la Escritura: «El que perseverare hasta el fin, se salvará» (Mt 10,22; 24,13); lo cual no se puede obtener de otra mano que de la de Aquel que tiene virtud de asegurar al que está en pie, para que continúe así hasta el fin, y de levantar al que cae. Ninguno se prometa cosa alguna cierta con seguridad absoluta, no obstante que todos deben poner y asegurar en los auxilios divinos la más firme esperanza de su

salvación. Dios, por cierto, a no ser que los hombres dejen de corresponder a su gracia, así como principió la obra buena, la llevará a su perfección, pues es «el que causa en el hombre la voluntad de hacerla y la ejecución y perfección de ella» (Phil 2,13) *(C. Trid.:* D 806).

«Si alguno dijere con absoluta e infalible certidumbre que ciertamente ha de tener hasta el fin el gran don de la perseverancia, a no saber esto por especial revelación, sea anatema» *(C. Trid.:* D 823).

«Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado, de tal modo son dones de Dios, que no son también méritos buenos del mismo justo, o que este mismo, justificado por las buenas obras que hace con la gracia de Dios y méritos de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece, en realidad, aumento de gracia, la vida eterna, ni la consecución de la gloria, si muere en gracia, como ni tampoco el aumento de la gloria, sea anatema» *(C. Trid.:* D 842).

Se realiza con nuestra propia cooperación.—«No obstante, los que se persuaden estar seguros, miren no caigan» (1 Cor 10,12); «y procuren su salvación con temor y temblor» (Phil 2,12), «por medio de trabajos, vigilias, limosnas, oraciones, oblaciones, ayunos y castidad» (2 Cor 6,3); pues deben estar poseídos de temor sabiendo que han renacido «a la esperanza de la gloria» (1 Petr 1,3), mas todavía no han llegado a su posesión, saliendo de los combates que les restan contra la carne, contra el mundo y contra el demonio, en los que no pueden quedar vencedores sino obedeciendo, con la gracia de Dios, al apóstol San Pablo, que dice: «Somos deudores, no a la carne, para que vivamos según ella, pues si viviereis según la carne, moriréis; mas si mortificareis con el espíritu las acciones de la carne, viviréis» (Rom 8,12) *(C. Trid.:* D 806).

2. Sobre la reprobación

La voz de los Concilios es unánime en admitir la existencia de la reprobación y en condenar la predestinación al pecado o a la pena, ante la previsión del pecado.

«No sólo no admitimos que algunos hayan sido predestinados por el poder divino al pecado, sino que, además, declaramos anatema a los que hayan podido pensar tanta maldad» *(C. Araus. II:* D 200).

«Dios, justo y bueno, ha elegido, según su presciencia, de la masa común de perdición a aquellos a quienes por la gracia predestinó a la vida, y para los cuales predestinó la vida eterna; de los demás, a quienes, por justo juicio, dejó en la masa de perdición, supo de antemano que habían de perecer, pero no los predestinó a que perecieran; mas, como es justo, los predestinó pena eterna por sus pecados. Por consiguiente, sólo admitimos una predestinación en Dios, que, o bien pertenece al don de la gracia, o a la retribución de la justicia» *(C. Caris.:* D 316).

«Dios omnipotente quiere que todos los hombres sin excepción se salven, aun cuando de hecho no todos lleguen a puerto de salvación. Que algunos se salven, es gracia del que salva; pero que algunos perezcan, culpa es de los mismos que perecen» *(C. Caris.:* D 318).

«Nos es grato afirmar que Dios conoció de antemano que los buenos serían buenos por la gracia, y que por esta misma gracia conseguirían el premio eterno; también previó que los malos serían malos por la malicia de su voluntad, y que serían castigados por su justicia con pena eterna. Creemos que nadie es condenado por previo dictamen de Dios, sino por razón de su propia maldad» *(C. Valent. III:* D 321).

«Confesamos la predestinación de los elegidos a la vida y la predestinación de los malos a la muerte; pero en la elección de los predestinados, la misericordia de Dios precede al mérito bueno; en cambio, en la condenación de los réprobos, el mérito malo precede al justo juicio de Dios. Por la predestinación, Dios ha establecido solamente aquellas cosas que El mismo había de hacer, ya por su gratuita misericordia, ya por su justo juicio...; previó la maldad de los malos, la cual nacía de su propia voluntad, pero jamás la predestinó, porque no podía salir de sus manos. En su infinita sabiduría previó y, porque es justo, predestinó la pena que sigue a las malas acciones de los impíos... A nadie predestinó al mal...» *(C. Valent. III:* D 322).

«Si alguno dijere que no está en poder del hombre dirigir mal o bien su vida, sino que Dios hace tanto las malas obras como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino ejecutándolas con toda propiedad y por sí mismo, de suerte que no sea menos propia obra suya la traición de Judas que la vocación de San Pablo, sea anatema» *(C. Trid.:* D 816).

«Si alguno dijere que no participan de la gracia de la justificación sino los predestinados a la vida eterna, y que todos los demás que son llamados lo son en efecto, pero no reciben gracia, pues están predestinados al mal por el poder divino, sea anatema» *(C. Trid.:* D 827).

IV. La exposición teológica de Santo Tomás

1. Existencia de la predestinación y de la reprobación (a.1)

La existencia de la predestinación—supuesta la elevación del hombre al fin sobrenatural de la vida eterna—es teológicamente evidente y manifiesta. El hombre no puede tender al fin sobrenatural por un impulso nacido de su propia naturaleza: precisa ser llevado, transmitido o transportado por un agente exterior y sobrenatural, que no puede ser otro más que Dios.

Todo cuanto Dios ejecuta en el tiempo, lo ha concebido, ordenado y dispuesto en su mente desde toda la eternidad. Este propósito y disposición eterna de conducir la criatura racional a la posesión de la vida eterna es la providencia sobrenatural, que llamamos predestinación.

Esta providencia sobrenatural de Dios, lo mismo que la natural, debe conducir las criaturas racionales al fin último de la gloria, sin destruir la naturaleza de las mismas, sino más bien conservándolas y acomodándose a ellas.

Las criaturas racionales son libres y, además, defectibles, no sólo en orden al fin natural, sino también, y mucho más, con respecto al fin

sobrenatural. Pertenece, pues, a la divina providencia sobrenatural respetar y conservar la libertad y defectibilidad de los agentes libres.

Con lo cual queda dicho que, bajo el gobierno de esta providencia, todos los seres racionales pueden apartarse de su eterna bienaventuranza y que muchos o algunos de ellos de hecho la perderán. La providencia divina que se ocupa de estos seres racionales que por sus pecados pierden la vida eterna, es la que comúnmente se llama *reprobación.*

Una y otra entienden en el negocio de la salvación eterna de los seres racionales y libres: la *predestinación,* en el de aquellos que por los auxilios de la gracia divina conseguirán su salvación, y la *reprobación,* en el de los que la perderán para siempre por sus propios pecados.

2. Naturaleza de la predestinación (a.2-5)

La naturaleza de la predestinación puede y debe ser determinada, primero y principalmente, en orden a los medios sobre los cuales versa y de los cuales se ocupa (causa formal: a.2-3); después, en orden al predestinante (causa eficiente: a.4), y, por último, con respecto al mismo predestinado (causa material o dispositiva: a.5).

Como la potencia, el hábito y el acto se definen siempre en orden a su propio objeto, así también la providencia debe estudiarse en orden a los medios, que son su objeto propio y específico. En la predestinación—como en la providencia en general—deben distinguirse dos elementos: la concepción y la ejecución. La concepción reside única y exclusivamente en el sujeto providente; la ejecución se encuentra activamente en el provisor y pasivamente en el sujeto, que es término de la providencia.

Pero lo mismo la concepción que la ejecución activa miran siempre al efecto producido en el término. Este efecto son los diversos medios producidos y dispuestos por la providencia, por los cuales el sujeto, término de ésta, se dirige y encamina hacia el logro del fin. El mismo fin es también efecto—en el orden de ejecución—de la providencia, en cuanto que es causado por los medios que, a su vez, son efectos de aquélla.

Los diversos efectos de la predestinación, lógicamente escalonados, son la vocación, la justificación, el buen uso de la gracia, la perseverancia final y la glorificación. Pero no todos son de igual manera efectos de la predestinación, pues hay algunos que le son tan propios y exclusivos, que no pueden encontrarse sino en los predestinados, v. gr., la perseverancia final y la glorificación; y otros, comunes a predestinados y no predestinados, como la vocación, la justificación y el buen uso de la gracia. Los primeros se dicen efectos *elícitos* de la predestinación, y los segundos, *imperados.*

Según esto, los efectos de la divina predestinación podrán catalogarse de la siguiente manera:

EFECTOS DE LA DIVINA PREDESTINACION

- I. Imperados...
  - A) Elícitos de la providencia natural (desproporcionados al fin de la predestinación) .... Naturaleza, potencias, inclinaciones, hábitos, ambiente, circunstancias externas, etcétera, que sirven para llevar al hombre al logro de su fin natural, y que pueden ser elevados y ordenados al fin sobrenatural.
  - B) Elícitos de la providencia sobrenatural general (proporcionados al fin de la predestinación). Son todos los auxilios sobrenaturales suficientes concedidos a todos los hombres en orden a su salvación ....
    - 1.º Vocación.
    - 2.º Justificación.
    - 3.º Buen uso de la gracia.
- II. Elícitos ....
  - A) En esta vida = la perseverancia final.
  - B) En la otra vida = la glorificación.

La predestinación da eficacia y perseverancia a la vocación, a la justificación y al buen uso de la gracia, y después las corona en el cielo; ella hace también que todas las condiciones, buenas y malas, de nuestra vida natural, se conviertan en bien del predestinado.

De parecida manera hemos de proceder al determinar los efectos de la reprobación. Hay unos que le son propios y exclusivos, como la *impenitencia final* y la *eterna condenación;* otros hay comunes, que pueden encontrarse en los predestinados, como es la permisión del pecado.

Helos aquí esquemáticamente indicados:

EFECTOS DE LA REPROBACION

I. IMPERADOS...
- A) Elícitos de la providencia natural ......
  - 1.º Dios permite que el hombre pueda apartarse del fin natural a que le ha ordenado.
  - 2.º Algunos hombres, abusando de su libertad, pecan y se apartan de su fin natural.
- B) Elícitos de la providencia sobrenatural general ....
  - 1.º Dios permite que el hombre pueda rechazar los auxilios divinos suficientes que le ofrece y confiere para salvarse y abusar de ellos, una vez que los ha recibido.
  - 2.º Algunos hombres rechazan estos auxilios y otros abusan de ellos, pecando gravemente contra Dios.

II. ELÍCITOS ....
- A) En esta vida = la impenitencia final = Dios abandona a ciertos pecadores en sus propios pecados.
- B) En la otra vida = la eterna condenación = Dios castiga con pena eterna a los que han muerto impenitentes en su pecado.

Los distintos actos *elícitos* de la divina predestinación y los de la reprobación, paralelamente considerados, son los siguientes:

A) PREDESTINACION **B) REPROBACION**

1.º

SOBRE EL FIN

(Acto previo a la providencia)

A) Predestinación	B) Reprobación
1) Dios elige gratuitamente para la gloria sobrenatural a los que quiere salvar *(dilección* y *elección* de la vida eterna para algunos), a pesar del pecado original o personal con que están manchados.	1) Dios no incluye en la elección para la gloria sobrenatural a algunos por ser indignos de ella, a causa del pecado con que están manchados, bien sea el pecado original, bien el actual, bien los dos conjuntamente.

2.º

SOBRE LOS MEDIOS

(Providencia propiamente tal)

PROVIDENCIA DE LA PREDESTINACIÓN	PROVIDENCIA DE LA REPROBACIÓN
2) Dios ordena y determina conferir los medios sobrenaturales especiales y eficaces para conseguir el fin de la vida eterna.	2) En consecuencia, determina negarles los auxilios especiales y eficaces con que pudieran levantarse del pecado y perseverar en el bien hasta la muerte.
3) Dios hace que el predestinado acepte y use santamente de estos auxilios sobrenaturales.	3) De aquí se sigue, primero, la continuación en el pecado original o en el mal obrar.
4) Dios da la perseverancia final en el buen uso de dichos auxilios.	4) Se sigue, en segundo lugar, que algunos mueren con el pecado original, y otros con la impenitencia final en los pecados personales.
5) Dios confiere la gloria como premio de los méritos perseverantes.	5) Por último, *la inflicción de la pena eterna* en castigo del pecado.

Fácilmente se advertirá la gran diferencia que hay entre los actos de la divina predestinación y los correspondientes de la reprobación. La divina predestinación es causa de *todos* los efectos que aparecen en el predestinado, desde el primero hasta el último; es efectivamente causa de la gracia y del buen uso de la misma, de la perseverancia final y de la glorificación.

En cambio, la reprobación no es causa del pecado. La única causa del pecado es la libre voluntad del hombre (a.3 ad 2).

Dios es causa *indirecta* de la impenitencia final, en cuanto que, en castigo de los pecados precedentes, no confiere la gracia eficaz con la cual pudiera el hombre levantarse del estado de pecado; y además es causa *directa* de la imposición de la pena eterna merecida por sus infidelidades y pecados. La causa merecedora de la *impenitencia final* y de la *pena eterna* es el pecado, y nada más que el pecado.

Pasemos ya a considerar la naturaleza de la predestinación *en orden al predestinante,* que es Dios (a.4).

Ya dijimos que la concepción o planeamiento de la predestinación, lo mismo que su ejecución, activamente considerada, tenían lugar única y exclusivamente en Dios. La predestinación—como toda providencia—consiste esencialmente en el imperio de la inteligencia divina, que ordena y dispone los medios conducentes al logro cierto y seguro de la vida eterna.

Pero este acto del imperio supone en Dios—hablamos según nuestro pobre modo de entender las cosas divinas—otro acto previo de la vo-

luntad, que es la volición o intención del fin; porque nadie se ocupa de elegir, ordenar y disponer los medios sino en orden a un fin previamente apetecido e intentado.

De donde se infiere que si Dios por medio de la predestinación ordena y dispone los diversos medios por los cuales determinados seres racionales conseguirán infaliblemente su eterna salvación, es porque Dios ha querido para ellos el bien inmenso de la vida eterna.

Luego la predestinación supone el amor o dilección de los predestinados. Y como este amor de Dios prefiere unos hombres a otros, por eso implica elección: es amor de predilección.

Y puesto que el amor divino no es causado por la bondad del objeto amado, sino que, al contrario, es causa de toda la bondad que hay en el objeto que ama, de aquí que a mayor amor de Dios corresponderá en el objeto amado mayor perfección y bondad, y que los distintos grados de perfección que existen en las cosas obedecen al diverso grado de amor que Dios siente hacia ellas. Es decir, que en Dios la dilección o el amor precede a la elección, y una y otra, a la predestinación.

Dios comienza amando a los predestinados, en cuanto que les desea la vida eterna; este amor hace que los distinga de entre muchos para quienes no desea eficazmente este mismo fin; por último, este amor y esta elección hacen que Dios confiera a los así amados y elegidos los medios necesarios que los han de conducir eficazmente a la consecución del bien, previamente querido y elegido.

De esta manera se va desarrollando en Dios el proceso de nuestra predestinación.

Nos resta ahora estudiar la predestinación con respecto a los predestinados (a.5). En éstos se encuentran solamente los efectos de la predestinación, o sea la ejecución de la predestinación, pasivamente considerada. Estos efectos, según ya vimos—la vocación, la justificación, el buen uso de la gracia, la perseverancia final y la glorificación—, todos se reciben en el predestinado como en su causa material.

Ahora bien, ¿hay en el predestinado alguna disposición natural o algún mérito, ya sea de condigno o de congruo, en atención al cual haya Dios determinado *ab aeterno* conferirle toda la serie de estos beneficios o alguno de ellos? Si así fuera, tendríamos en el hombre la razón y el porqué de su predestinación. Pero si en el predestinado no hay ninguna disposición ni mérito, entonces toda la razón de su predestinación habrá que buscarla en la bondad y en el amor de Dios, y, en consecuencia, la predestinación será totalmente gratuita.

Esta última hipótesis es la única que puede sostenerse en buena teología, si queremos respetar las aseveraciones tajantes y explícitas de la Sagrada Escritura, de los Concilios, de los Santos Padres, y los principios doctrinales de San Agustín y Santo Tomás.

Todo cuanto hay en el predestinado, que le encamina y dirige a su salvación, es efecto de la gracia.

En efecto: la gracia es la que le prepara a la fe, la que le hace creer, la que le dispone a la justificación, la que le justifica, la que le hace usar bien de la gracia santificante y demás hábitos sobrenaturales, la que le da la perseverancia final y la que, finalmente, le corona en el cielo. Todo esto se hace por la gracia y bajo la gracia.

Ahora bien, la gracia es un don que Dios concede gratuita y liberalmente a los hombres; luego todas las obras hechas por la gracia son también dones gratuitos de Dios.

De donde se infiere que todo cuanto hay en el hombre que le ordena a la vida eterna, es puesto gratuitamente por Dios en él, y es posterior a la benevolencia y a la acción divina, y nunca anterior y previo a ella.

Si Dios predestinara a la gloria en atención a los méritos hechos por la gracia, la predestinación se haría por razón de los méritos que el mismo Dios había puesto gratuitamente en el hombre, en cuyo caso la predestinación sería también enteramente gratuita.

Dejaría de ser gratuita la predestinación si se hiciera en atención a méritos y obras no adquiridos por la gracia; pero tales méritos y tales obras no pueden encaminar ni dirigir al hombre a la vida eterna ni tienen con ella ninguna relación de mérito o de mera disposición.

Además de esta razón que acabamos de apuntar, hay otra de no menor consistencia. Es la siguiente:

Cuando un medio indispensable para conseguir un fin es enteramente gratuito, la consecución del fin es igualmente gratuita. Es así que la *perseverancia final*—medio indispensable para la vida eterna—es enteramente gratuita (D 806; 1-2 q.114 a.9). Luego la consecución de la gloria es totalmente gratuita, y, por consiguiente, la predestinación a conseguir la gloria mediante la perseverancia final no puede por menos de ser gratuita. Dios predestina a la gloria, que ha de ser conseguida por un medio que El mismo tiene que poner gratuitamente en nuestras manos.

3. Propiedades de la predestinación (a.6-8)

a) La primera propiedad de la predestinación es la certeza: certeza en cuanto al éxito o evento y certeza en cuanto al número de los predestinados (a.6-7).

La predestinación es cierta en cuanto al éxito, es decir, que conseguirá, cierta e infaliblemente, el fin propuesto. La razón de esto es porque se funda en la voluntad consiguiente y eficaz de salvar a los elegidos, y esta voluntad se cumple siempre e indefectiblemente.

Sin embargo, no por esto impone necesidad a las acciones de los predestinados, sino que, por razón de su poder y eficacia, produce la libertad de esas mismas acciones. Sucede aquí lo mismo que vimos al hablar de la certeza de la providencia en general.

Es, además, cierta en cuanto al número, esto es, está matemáticamente determinado cuántos y cuáles son los que se han de salvar, sin que este número admita aumento o disminución. El número de los predestinados, claro y manifiesto a la mente divina, es para los hombres completamente desconocido. Los teólogos hacen cálculos, más o menos probables, sobre el número de predestinados. A Santo Tomás le parece más prudente y sobrio conformar nuestro juicio al de la Iglesia, que dice en su liturgia: «Sólo a Dios es conocido el número de los elegidos que han de morar en la patria celestial» (*secreta* de la misa de difuntos).

Esto es cuanto hay que decir sobre la certeza de la predestinación objetivamente considerada; pero ¿y qué pensar de la certeza subjetiva de la predestinación? ¿Puede el hombre saber con certeza si él es del número de los predestinados?

El Concilio Tridentino ha definido que, sin especial revelación de Dios, ningún hombre puede saber con certeza absoluta e infalible que él es del número de los predestinados (D 805 y 826).

Hay, sin embargo, varias y diversas señales por las cuales el hombre puede conjeturar, con más o menos probabilidad, que está incluido en el número de los elegidos para la vida eterna. Los teólogos suelen señalar las siguientes: 1) llevar con paciencia y resignación las penalidades y trabajos de esta vida; 2) gustar de oír la palabra de Dios; 3) amar a los enemigos; 4) ser humilde; 5) agradecer sinceramente los beneficios recibidos de la gracia; 6) tener una firme esperanza de la vida eterna, fundada en la infinita misericordia del Señor; 7) profesar especial devoción a la Virgen Santísima.

b) La segunda propiedad de la predestinación es admitir nuestra cooperación y realizarse por medio de nuestras buenas obras (a.8).

Hablando de la providencia en general, ya hemos visto que no admite cooperadores en cuanto al planeamiento o concepción de la obra, pero sí en cuanto a su ejecución. Apliquemos esta doctrina a la predestinación y tendremos resuelto y explicado el presente problema.

El planeamiento y determinación de elegir algunos a la gloria no se hace dependientemente de las oraciones y buenas obras de los hombres. O en otros términos: los hombres, con sus oraciones y buenas obras, no son causa, razón o motivo de que Dios los predestine a la gloria.

Pero, en cambio, Dios puede elegir a algunos para la gloria, determinando al mismo tiempo que la obtengan y logren (orden de ejecución) por las oraciones y buenas obras del propio predestinado y por las de los demás fieles. En este sentido, es decir, en el orden de ejecución, pueden las oraciones y todas las demás buenas obras ayudar y cooperar a la realización de la predestinación divina.

CUESTION 23

(In octo articulos divisa)

De praedestinatione

De la predestinación

Tras el estudio de la providencia divina, debemos tratar ahora de la predestinación y del libro de la vida.

Acerca de la predestinación se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si compete a Dios la predestinación.

Post considerationem divinae providentiae, agendum est de praedestinatione (cf. q.22 introd.) et de libro vitae (q.24).

Et circa praedestinationem quaeruntur octo.

Primo: utrum Deo conveniat praedestinatio.

Secundo: quid sit praedestinatio; et utrum ponat aliquid in praedestinato.

Tertio: utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto: de comparatione praedestinationis ad electionem; utrum scilicet praedestinati eligantur.

Quinto: utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

Sexto: de certitudine praedestinationis; utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur.

Septimo: utrum numerus praedestinatorum sit certus.

Octavo: utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

Segunda: qué sea la predestinación, y si pone algo en el predestinado.

Tercera: si compete a Dios la reprobación de algunos hombres.

Cuarta: de las relaciones entre la predestinación y la elección, o sea si los predestinados son elegidos.

Quinta: si los méritos son causa o razón de la predestinación, o de la reprobación, o de la elección.

Sexta: de la certeza de la predestinación, o sea si los predestinados infaliblemente se salvan.

Séptima: si el número de los predestinados es cierto.

Octava: si la predestinación puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

ARTICULO 1

Utrum homines praedestinentur a Deo [a]

Si los hombres son predestinados por Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non praedestinentur a Deo.

1. Dicit enim Damascenus, in II libro [1]: *Oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt; non autem praedeterminat ea.* Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quae pertinent ad meritum vel demeritum non praedestinantur a Deo. Et sic hominum praedestinatio tollitur.

2. Praeterea, omnes creaturae ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra (q.22 a.1.2) dictum est. Sed aliae creaturae non dicuntur praedestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Praeterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et ho-

DIFICULTADES. Parece que los hombres no son predestinados por Dios.

1. Dice el Damasceno que *es necesario reconocer que Dios sabe de antemano todas las cosas, pero que no todas las predestina, pues de antemano conoce lo que hay entre nosotros y, sin embargo, no lo predestina.* Pero los méritos y deméritos humanos están en nosotros, en cuanto por el libre albedrío somos dueños de nuestros actos. Luego lo referente al mérito y al demérito no está predestinado por Dios, y, por consiguiente, no hay tal predestinación del hombre.

2. Según hemos visto, todas las criaturas están ordenadas a sus fines por la providencia divina. Pero si de las otras criaturas no decimos que son predestinadas, tampoco se debe decir del hombre.

3. Los ángeles son capaces de bienaventuranza lo mismo que los hombres.

a *Sent.* 1 d.40 q.1 a.2; *De verit.* q.6 a.1; *Cont. Gent.* 3,163; *In Rom.* 1 lect.3.

1 *De fide orth.* l.2 c.30: MG 94,972.

Sin embargo, no parece que les competa ser predestinados, porque nunca padecieron miserias, y predestinación, según San Agustín, es *propósito de tener misericordia*. Luego tampoco son predestinados los hombres.

4. Dios revela a los santos por el Espíritu Santo los beneficios que otorga a los hombres, como dice el Apóstol: *Pero nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que viene de Dios para que sepamos lo que por Dios nos ha sido dado.* Si, pues, los hombres fuesen predestinados por Dios, como la predestinación es un beneficio, la conocerían los predestinados; cosa evidentemente falsa.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *A los que predestinó, a ésos llamó.*

RESPUESTA. Compete a Dios predestinar a los hombres. Como ya dijimos, todos los seres están sujetos a la providencia divina. A la providencia pertenece ordenar las cosas al fin, como también hemos dicho. Pero las criaturas están ordenadas por Dios a un doble fin. Uno, desproporcionado por exceso con la capacidad de la naturaleza criada, y este fin es la vida eterna, que consiste en la visión de Dios y que está por encima de la naturaleza de toda criatura, como ya hemos explicado. El otro es proporcionado a la naturaleza criada, o sea un fin que la naturaleza puede alcanzar con sus propias fuerzas. Pues bien, para que algo llegue a donde no puede alcanzar con las fuerzas de su naturaleza, es necesario que sea transmitido por otro, como lo es la flecha por el arquero, y por esto, hablando con propiedad, la criatura racional, que es capaz de vida eterna, llega a ella como si fuese transmitida por Dios. Pues la razón de esta transmisión preexiste en Dios, como preexiste en El la razón del orden de todas las cosas

mines. Sed angelis non competit praedestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; praedestinatio autem est *propositum miserendi*, ut dicit Augustinus [2]. Ergo homines non praedestinantur.

4. Praeterea, beneficia hominibus a Deo collata, per Spiritum Sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli, I Cor 2,12: *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines praedestinarentur a Deo, cum praedestinatio sit Dei beneficium, esset praedestinatis nota sua praedestinatio. Quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom 8,30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.*

Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subiacent, ut supra (q.22 a.2) ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (q.22 a.1). Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem: et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra (q.12 a.4) habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem

[2] Vide *De diver. quaest. ad Simplic.* l.2 q.2: ML 40,115; *Contra duas epist. Pelagian.* l.2 c.9,10: ML 44,586.588; *De praedest. sanct.* c.3,6: ML 44,965.60; c.17: ML 44,985.

transmissionis ratio in Deo praeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus (q.22 a.1) esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, *praedestinatio* nominatur: nam *destinare* est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus nominat *praedeterminationem* impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: *non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde praedestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanae naturae excedit. Unde non proprie dicuntur praedestinari: etsi aliquando abusive praedestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum quod praedestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem: nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum aliquis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, vel non.—Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est (q.21 a.3 ad 2; a.4).

Ad quartum dicendum quod, etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua praedestinatio reve-

a sus fines, en lo que hemos dicho que consiste la providencia; y puesto que la razón que el autor de una obra tiene de lo que se propone hacer es una suerte de preexistencia en él de la obra que ha de realizar, síguese que a la razón de la antedicha transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna se la llame *predestinación*, pues *destinar* es enviar. Y de este modo se comprende que la predestinación, en cuanto a sus objetos, es parte de la providencia.

SOLUCIONES. 1. El Damasceno llama *predeterminación* a la imposición de una necesidad como la que tienen los seres de la naturaleza determinados a una sola cosa, y esto se comprueba por lo que añade: *No quiere la malicia ni hace fuerza a la virtud.* Por tanto, no excluye la predestinación.

2. Las criaturas irracionales no son capaces de un fin que excede a las fuerzas de la naturaleza humana, y por esto no decimos que sean predestinadas, aunque a veces se habla abusivamente de predestinación respecto a otro cualquier fin.

3. Aunque nunca hayan sufrido miserias, compete, sin embargo, a los ángeles ser predestinados, lo mismo que a los hombres, pues el movimiento no se especifica por el punto de partida, sino por el de llegada. Para el hecho, por ejemplo, de ser blanqueado, nada importa que lo blanqueado haya sido negro, encarnado o gris, y, por lo mismo, para la razón de predestinación nada importa que el predestinado a la vida eterna haya o no sufrido miserias.—También se puede decir que otorgar el bien en cuantía superior a lo debido a quien lo recibe, pertenece a la misericordia, como hemos visto.

4. Aunque por privilegio especial sea revelada a alguien su predestinación, no es, sin embargo, conveniente que se re-

vele a todos, porque en tal caso los no predestinados se desesperarían, y la seguridad engendraría negligencia en los predestinados.

letur, non tamen convenit ut reveletur omnibus: quia sic illi qui non sunt praedestinati, desperarent; et securitas in praedestinatis negligentiam pareret.

ARTICULO 2

Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato [a]

Si la predestinación pone algo en el predestinado

DIFICULTADES. Parece que la predestinación pone algo en el predestinado.

1. Toda acción, de suyo, acarrea pasión. Si, pues, la predestinación es acción en Dios, es preciso que sea pasión en el predestinado.

2. Comentando el pasaje de la Epístola a los Romanos *el que fue predestinado,* etc., dice Orígenes: *Ser predestinado es propio del que no existe, y ser destinado, del que existe.* Pero San Agustín dice: *¿Qué es la predestinación sino que alguien sea destinado?* Luego no cabe predestinación más que de lo existente, y así pone algo en el predestinado.

3. La preparación es algo en lo preparado. Pues predestinación es *la preparación de los beneficios de Dios,* como dice San Agustín. Luego es algo en los predestinados.

4. Lo temporal no entra en la definición de lo eterno. Pero la gracia, que es temporal, entra en la definición de la predestinación, que, según dicen, es *preparación de la gracia para el presente y de la gloria para el porvenir.* Luego la predestinación no es algo eterno, y, por consiguiente, no está en Dios, sino en los predestinados, pues todo lo que hay en Dios es eterno.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que predestinación es *presciencia de los beneficios de Dios.* Pero la presciencia no está en los objetos, sino en el presciente. Luego la predestinación tampoco está en los predestinados, sino en el que predestina.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ponat aliquid in praedestinato.

1. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo praedestinatio actio est in Deo, oportet quod praedestinatio passio sit in praedestinatis.

2. Praeterea, Origenes [3] dicit, super illud Rom 1,4, *Qui praedestinatus est,* etc.: *praedestinatio est eius qui non est, sed destinatio eius est qui est.* Sed Augustinus dicit, in libro *De praedestinatione sanctorum* [4]: *Quid est praedestinatio, nisi destinatio alicuius?* Ergo praedestinatio non est nisi alicuius existentis. Et ita ponit aliquid in praedestinato.

3. Praeterea, praeparatio est aliquid in praeparato. Sed praedestinatio est *praeparatio beneficiorum Dei,* ut dicit Augustinus, in libro *De praedest. sanct.* (l.c.). Ergo praedestinatio est aliquid in praedestinatis.

4. Praeterea, temporale non ponitur in definitione aeterni. Sed gratia, quae est aliquid temporale, ponitur in definitione praedestinationis: nam praedestinatio dicitur [5] esse *praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro.* Ergo praedestinatio non est aliquid aeternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in praedestinatis: nam quidquid est in Deo, est aeternum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (l.c.) quod praedestinatio est *praescientia beneficiorum Dei.* Sed praescientia non est in praescitis, sed in praesciente. Ergo nec praedestinatio est in praedestinatis, sed in praedestinante.

[a] *Sent.* 1 d.40 q.1 a.1.

[3] *In Rom.* 1.1: MG 14,849.

[4] Cf. *De dono persev.* c.14: ML 45,1014.

[5] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 1 d.40 c.2.

RESPUESTA. La predestinación no es nada en los predestinados, y sólo lo es en el que predestina. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia. Ahora bien, la providencia no está en las cosas provistas, ya que, conforme hemos visto, es una determinada razón que hay en la mente del provisor. Unicamente la ejecución de la providencia, llamada gobierno, está pasivamente en lo gobernado; pero de modo activo está en el gobernante. Por consiguiente, no cabe duda que la predestinación es la razón que en la mente divina hay del orden de algunos a la salvación eterna. En cuanto a la ejecución de este orden, pasivamente está en los predestinados, pero activamente está en Dios; y la ejecución de la predestinación es la *vocación* y la *glorificación,* como dice el Apóstol: *A los que predestinó, a ésos llamó, y a los que llamó, a ésos glorificó.*

SOLUCIONES. 1. Las acciones que pasan a materia exterior, v.gr., las de calentar o cortar, acarrean pasión; pero no así las que permanecen en el agente, como las de entender y querer, según hemos dicho; y tal es la predestinación. Por consiguiente, la predestinación nada pone en los predestinados, si bien su ejecución, que pasa a materia exterior, pone en ellos algún efecto.

2. La palabra destinar se emplea unas veces en la acepción de envío real de algo a algún sitio, y en este sentido únicamente se puede enviar lo que existe. Otras se emplea para designar un envío concebido en el entendimiento, y por esto llamamos *destinado* a lo que en nuestro fuero interno hemos resuelto hacer; y en este sentido se dice en el libro de los Macabeos que Eleázaro *des-*

Respondeo dicendum quod praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum. Dictum est (a.1) enim quod praedestinatio est quaedam pars providentiae. Providentia autem non est in rebus provisis; sed est quaedam ratio in intellectu provisoris, ut supra (q.22 a.1) dictum est. Sed executio providentiae, quae *gubernatio* dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina existens. Executio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis *vocatio* et *magnificatio,* secundum illud Apostoli, ad Rom 8,30: *quos praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit.*

Ad primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio: non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1) dictum est. Et talis actio est praedestinatio. Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato. Sed executio eius, quae transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum quod *destinatio* aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum: et sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur *destinare,* quod mente firmiter proponimus: et hoc secun-

tinó no aceptar lo ilícito por amor a la vida, y en esta forma se puede destinar lo que no existe. Por lo demás, cualquiera que sea la acepción en que se tome la palabra destinar, la *predestinación,* en virtud del concepto de anterioridad que incluye, puede recaer sobre lo que no existe.

3. Hay dos clases de preparación: la del sujeto para que reciba una acción, y ésta está en lo preparado, y la del agente para obrar, y ésta está en el agente, y de esta clase es la predestinación, en el sentido en que decimos que se prepara para obrar el agente que obra por el entendimiento, que es en cuanto preconcibe la razón o idea de la obra que ha de hacer. De este modo, Dios se preparó desde la eternidad predestinando, en cuanto concibió la razón del orden de algunos a la salvación.

4. No se incluye la gracia en la definición de la predestinación como si formase parte de su esencia, sino porque la predestinación tiene con la gracia la relación de causa a efecto o de acción a objeto. Por tanto, no se sigue que la predestinación sea algo temporal.

do modo dicitur II Mach 6,20, quod Eleazarus *destinavit non admittere illicita propter vitae amorem.* Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen *praedestinatio,* ratione antecessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum quod duplex est praeparatio. Quaedam patientis, ut patiatur: et haec praeparatio est in praeparato. Quaedam alia est agentis, ut agat: et haec est in agente. Et talis praeparatio est praedestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum, inquantum praeconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab aeterno praeparavit praedestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius: sed inquantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causae ad effectum, et actus ad obiectum. Unde non sequitur quod praedestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULO 3

Utrum Deus aliquem hominem reprobet [a]

Si Dios reprueba a algún hombre

DIFICULTADES. Parece que Dios no reprueba a ningún hombre.

1. Nadie reprueba al que ama. Pero Dios ama a todos los hombres; pues dice el Sabio: *Amas todo cuanto existe y nada de lo que hiciste has odiado.* Luego Dios no reprueba a ningún hombre.

2. Si Dios reprueba a algún hombre, es preciso que la reprobación sea

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet.

1. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap 11,25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Praeterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod

[a] *Sent.* 1 d.40 q.4 a.1.2; *Cont. Gent.* 3,163; *In Rom.* 9 lect.2.

sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinatos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum: dicitur enim Osee 13,9: *perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Praeterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat: dicitur enim Eccle 7,14: *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit.* Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est quod dicitur Mal 1,2-3: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra (a.1) quod praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra (q.22 a.2 ad 2) dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare.

Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum: sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est (q.22 a.1 ad 3). Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio

para los reprobados lo que la predestinación para los predestinados. Pues, como la predestinación es causa de la salvación de los predestinados, la reprobación sería causa de la perdición de los réprobos, y esto es falso, porque en Oseas se dice: *Tu perdición viene de ti, Israel; sólo de mí viene tu auxilio.* Luego Dios no reprueba a nadie.

3. A nadie se debe hacer cargo de lo que no puede evitar. Pero si Dios reprueba a alguno, es inevitable que perezca, porque en el Eclesiástico se dice: *Contempla la obra de Dios, que nadie puede corregir lo que El despreció.* Por consiguiente, no se podría imputar a los hombres su perdición, y como esto es falso, síguese que Dios no reprueba a nadie.

POR OTRA PARTE, se dice en Malaquías: *Amé a Jacob, pero odié a Esaú.*

RESPUESTA. Dios reprueba a algunos. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia, y que a la providencia pertenece permitir algún defecto en las cosas que le están sometidas. Pues bien, como los hombres están ordenados a la vida eterna por la providencia divina, a la providencia divina pertenece también permitir que algunos no alcancen este fin, y a esto se llama *reprobar.*

Así, pues, lo mismo que la predestinación es una parte de la providencia respecto a los que están ordenados por Dios a la salvación eterna, la reprobación es una parte de la providencia respecto a los que no han de alcanzar este fin. Por consiguiente, la reprobación no incluye solamente la presciencia, sino que, según nuestro modo de entender, le añade algo, como lo añade la providencia, según hemos visto, pues así como la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y

la gloria, la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguien caiga en la culpa, y por la culpa aplicarle la pena de condenación.

includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

SOLUCIONES. 1. Dios ama a todos los hombres, como ama a todas las criaturas, por cuanto para todos quiere algún bien; pero no para todos quiere toda clase de bienes. Por consiguiente, en cuanto para algunos no quiere el bien de la vida eterna, se dice que les odia o que los reprueba.

2. La reprobación, en cuanto causa, no obra lo mismo que la predestinación. La predestinación es causa de lo que los predestinados esperan en la vida futura, o sea de la gloria, y de lo que reciben en la presente, que es la gracia. Pero la reprobación no es causa de lo que tienen en la vida presente, que es la culpa, y, en cambio, es causa de lo que se aplicará en lo futuro, esto es, del castigo eterno. Pero la culpa proviene del libre albedrío del que es reprobado y abandonado por la gracia, y, por tanto, se cumplen las palabras del profeta: *De ti, Israel, viene tu perdición.*

3. La reprobación de Dios no merma en nada el poder del reprobado, y, por tanto, cuando se dice que el reprobado no puede conseguir la gracia, no se entiende en el sentido de una imposibilidad absoluta, sino de una imposibilidad condicional, a la manera como hemos dicho ser necesario que el predestinado se salve, pero con necesidad condicional, que no destruye el libre albedrío. De aquí, pues, que, si bien el que ha sido reprobado por Dios no puede alcanzar la gracia, sin embargo, el que caiga en este o en el otro pecado proviene de su libre albedrío, y, por tanto, con razón se le imputa como culpa.

Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetae, scilicet: *perditio tua, Israel, ex te.*

Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam: sicut supra (q.19 a.8 ad 1) dictum est quod praedestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.

ARTICULO 4

Utrum praedestinati eligantur a Deo [a]

Si Dios elige a los predestinados

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinati non eligantur a Deo.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* [6], quod, sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur praecipue aliquibus secundum participationem gratiae et gloriae. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat. Quod ad praedestinationem pertinet.

2. Praeterea, electio est eorum quae sunt. Sed praedestinatio ab aeterno est etiam eorum quae non sunt. Ergo praedestinantur aliqui absque electione.

3. Praeterea, electio quandam discretionem importat. Sed Deus *vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I Tim 2,4. Ergo praedestinatio, quae praeordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est quod dicitur Eph 1,4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Respondeo dicendum quod praedestinatio, secundum rationem, praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est (a.1), est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra (q.22 a.1) dictum est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum

DIFICULTADES. Parece que los predestinados no son elegidos por Dios.

1. Dice Dionisio que así como el sol físico derrama su luz sin previa elección sobre todos los cuerpos, así también derrama Dios su bondad. Pero la bondad divina se comunica a algunos principalmente por la participación de la gracia y de la gloria. Luego Dios comunica sin previa elección la gracia y la gloria, cosas que pertenecen a la predestinación.

2. Unicamente cabe elección entre cosas que existen. Pero la predestinación desde la eternidad recae también sobre las que no existen. Luego hay quienes son predestinados sin elección.

3. Toda elección implica una selección. Pero *Dios quiere que todos los hombres sean salvos,* como dice el Apóstol. Luego la predestinación, que preordena a los hombres a la salvación, no requiere elección.

POR OTRA PARTE, dice San Pablo: *Nos eligió en El antes de la constitución del mundo.*

RESPUESTA. Según nuestra manera de concebir, la predestinación presupone una elección, y la elección, un amor. La razón de esto es porque la predestinación, según hemos dicho, es una parte de la providencia, y la providencia, lo mismo que la prudencia, es, como también dijimos, una razón existente en el entendimiento, que manda se ordenen algunas cosas al fin. Pero, como no se manda ordenar algo a un fin si previamente no se quiere tal fin, síguese que la ordenación de algunos a la salvación eterna presupone, según nuestro modo de concebir, que Dios quiera su salvación, y en esto intervienen la

a *Sent.* 1 d.41 a.2; *De verit.* q.6 a.2; *In Rom.* 9 lect.2.
6 § 1: MG 3,693; S.TH., lect.1.

elección y el amor. El amor, por cuanto quiere para ellos la salvación eterna, pues hemos visto que amar es querer el bien para alguien, y la elección, por cuanto quiere este bien para unos con preferencia a otros, puesto que reprueba a algunos.

Adviértase, sin embargo, que la elección y el amor no guardan en Dios el mismo orden que en nosotros. En nosotros, la voluntad que ama no es causa del bien, sino que, por el contrario, es un bien preexistente el que la incita a amar; y de aquí que elegimos a alguien para amarle, y por esto en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede lo contrario, porque su voluntad, por la que quiere el bien para alguien amándole, es causa de que éste obtenga tal bien con preferencia a los otros, y de este modo se comprende que, a nuestra manera de entender, el amor precede a la elección, y la elección, a la predestinación, y, por consiguiente, que todos los predestinados son elegidos y amados.

SOLUCIONES. 1. Si la comunicación de la bondad divina se considera en general, es cierto que Dios la comunica sin elegir, ya que nada hay que no participe en algo de su bondad, según hemos dicho. Pero si se considera la comunicación de este o del otro bien, es cosa que no se hace sin elección, puesto que a unos concede bienes que niega a otros; y así es como se entiende la elección en la concesión de la gracia y de la gloria.

2. Cuando el bien preexistente en las cosas es el que provoca a la voluntad para elegir, la elección recae forzosamente sobre objetos que existen, y tal ocurre en nuestras elecciones. Pero en Dios, como hemos dicho, sucede de otra manera, y por esto *son elegidos por Dios los que no existen, y, sin embargo,*

rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis aeternae: nam diligere est velle alicui bonum, ut supra (q.20 a.2.3) dictum est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra (a.3) dictum est.

Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo: eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono praeexistente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus: et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.

Ad primum ergo dicendum quod, si consideretur communicatio bonitatis divinae in communi, absque electione bonitatem suam communicat; inquantum scilicet nihil est, quod non participet aliquid de bonitate eius, ut supra (q.6 a.4) dictum est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit: quia quaedam bona dat aliquibus, quae non dat aliis. Et sic in collatione gratiae et gloriae attenditur electio.

Ad secundum dicendum quod, quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quae sunt; sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in c; et q.20 a.2). Et ideo, sicut dicit Augustinus[7]: *eliguntur a*

[7] *Serm. ad popul.* 26 c.4: ML 38,173.

Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.19 a.6) dictum est, Deus vult omnes homines salvos fieri *antecedenter,* quod non est simpliciter velle, sed secundum quid: non autem *consequenter,* quod est simpliciter velle.

no se equivoca el que elige, como dice San Agustín.

3. Que todos los hombres se salven, lo quiere Dios, según hemos dicho, *antecedentemente,* que no es querer en absoluto, sino hasta cierto punto, pero no *consiguientemente,* que es el querer definitivo.

ARTICULO 5

Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis [a]

Si la presciencia de los méritos es causa de la predestinación

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

1. Dicit enim Apostolus, Rom 8,29: *quos praescivit, hos et praedestinavit.* Et Glossa Ambrosii[8], super illud Rom 9,15, *miserebor cui miserebor,* etc., dicit: *misericordiam illi dabo, quem praescio toto corde reversurum ad me.* Ergo videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

2. Praeterea, praedestinatio divina includit divinam voluntatem, quae irrationabilis esse non potest: cum praedestinatio sit *propositum miserendi,* ut Augustinus dicit[9]. Sed nulla alia ratio potest esse praedestinationis nisi praescientia meritorum. Ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

3. Praeterea, *non est iniquitas apud Deum,* ut dicitur Rom 9,14. Iniquum autem esse videtur, ut aequalibus inaequalia dentur. Omnes autem homines sunt aequales et secundum naturam, et secundum peccatum originale: attenditur autem in eis inaequalitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inaequalia praeparat Deus hominibus, praedestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum praescientiam.

DIFICULTADES. Parece que la presciencia de los méritos es causa de la predestinación.

1. Dice el Apóstol: *Los que de antemano conoció, a éstos predestinó;* y la glosa de San Ambrosio, comentando el pasaje *tendré misericordia de quien tendré misericordia,* dice: *Otorgaré misericordia a los que de antemano conozco que se han de volver a mí de todo corazón.* Luego parece que la presciencia de los méritos es causa de la predestinación.

2. La predestinación divina incluye la voluntad de Dios, que no puede menos de ser razonable, porque predestinación es *propósito de tener misericordia,* como dice San Agustín. Pero nada hay que pueda ser razón de la predestinación más que la presciencia de los méritos. Luego la presciencia de los méritos es la causa de la predestinación.

3. *En Dios no hay iniquidad,* como dice el Apóstol. Pues parece inicuo dar trato desigual a los que son iguales, y todos los hombres son iguales por naturaleza y por el pecado original, y la desigualdad entre ellos sólo proviene del mérito o demérito de sus acciones. Por consiguiente, Dios no prepara a los hombres un trato desigual, predestinando a unos y reprobando a otros, como no sea porque conoce de antemano la diferencia de sus merecimientos.

[a] *Sent.* 1 d.41 a.3; *De verit.* q.6 a.2; *Cont. Gent.* 3,163; *In Eph.* 1 lect.1.4; *In Io.* 15 lect.3; *In Rom.* 1 lect.3; c.8 lect.6; c.9 lect.3.

[8] *Glos. ordin.:* ML 17,142; Ps. AMBROSIUS: ML 17,136.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *No por las obras de justicia que nosotros hayamos hecho, sino por su misericordia, nos salvó.* Pues por la misma razón que nos salvó, nos predestinó para que nos salvásemos. Por consiguiente, no es la presciencia de los méritos la causa o razón de la predestinación.

RESPUESTA. Como la predestinación, según hemos visto, incluye la voluntad, la razón de la predestinación será la misma que la de la voluntad divina. Respecto a ésta hemos dicho que no es posible asignar causa a la voluntad de Dios por parte del acto de querer, si bien se le puede asignar motivo por parte de las cosas que quiere, en cuanto Dios quiere que una cosa sea por otra. De aquí que nadie se haya obcecado hasta el punto de sostener que los méritos sean causa de la predestinación por parte del acto del que predestina. Lo que aquí se discute, pues, es si la predestinación tiene alguna causa por parte de sus efectos, o, lo que es lo mismo, si Dios predeterminó que El daría a alguien el efecto de la predestinación por algún merecimiento.

Pues bien, hubo quienes dijeron que se preordena a algunos el efecto de la predestinación por méritos adquiridos con anterioridad en otra vida, y ésta fue la opinión de Orígenes, quien sostuvo que las almas humanas fueron creadas al principio, y que, con arreglo a la diversidad de sus obras, ocupan en este mundo diversos estados unidas a los cuerpos.—Pero el Apóstol excluye esta opinión al decir: *Cuando no habían nacido ni habían hecho cosa alguna, buena ni mala, no por las obras, sino por el que llama, se dijo que el mayor serviría al menor.*

Otros dijeron que la razón o causa del efecto de la predestinación son los méritos preexistentes en esta vida, y así

Sed contra est quod dicit Apostolus, ad Tim 3,5: *non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita et praedestinavit nos salvos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

Respondeo dicendum quod, cum praedestinatio includat voluntatem, ut supra (a.3.4) dictum est, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra (q.19 a.5) quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus praedestinationis praeordinatur alicui propter merita praeexistentia in alia vita. Et haec fuit positio Origenis [10], qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, Rom 9,11-13, dicens: *cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori.*

Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita praeexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus

[9] Cf. nota 2.

[10] *Peri Archon* 1.2 c.9: MG 11,230.—Cf. AUGUST., *Serm. ad popul.* 165 c.5: ML 38,905; MAGISTRUM, *Sent.* 1 d.41 c.2.

praedestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur praedestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se praeparando, et non alius.—Sed contra hoc est quod dicit Apostolus, II Cor 3,5, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus praedestinationis.

Unde fuerunt alii [11], qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis: ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et praeordinavit se ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum.—Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus: et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra (q.22 a.3) dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.

Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno mo-

los pelagianos sostuvieron que el principio del bien obrar procede de nosotros, y la consumación, de Dios, y que, por tanto, el motivo de que se dé a uno y no a otro el efecto de la predestinación proviene de que el primero suministró el principio preparándose, y el segundo, no.—Pero contra esta opinión dice el Apóstol que *de nosotros no somos capaces de pensar algo como de nosotros mismos,* y no es posible hallar un principio anterior al pensamiento. Por consiguiente, no se puede decir que haya en nosotros principio alguno que sea motivo del efecto de la predestinación.

Por esto dijeron otros que la razón de la predestinación son los méritos que siguen a su efecto, y esto quiere decir que, si Dios da la gracia a alguno y predeterminó que se la había de dar, es porque previó que había de usar bien de ella, a la manera como el rey da un caballo al soldado que sabe ha de usar bien de él.—Pero éstos parecen haber distinguido entre lo que pertenece a la gracia y lo que pertenece al libre albedrío, como si el mismo efecto no pudiese provenir de ambos. Es indudable que lo que procede de la gracia es efecto de la predestinación; pero esto no se puede poner como razón suya, puesto que está incluido en ella. Si, pues, hubiera de nuestra parte alguna otra cosa que fuese razón de la predestinación, habría de ser distinta del efecto de la predestinación. Pero lo que procede de la predestinación y del libre albedrío no lo es, por lo mismo que no son cosas distintas lo que procede de la causa primera y de la segunda, y la providencia divina produce sus efectos por las operaciones de las causas segundas. Por consiguiente, lo que se hace por el libre albedrío proviene de la predestinación.

En vista de esto, se ha de decir que podemos considerar el efecto de la predestinación de dos maneras. Una, en

[11] Cf. S.TH., *In Rom.* 9 lect.3.

particular, y de este modo no hay inconveniente en que un efecto de la predestinación sea causa de otro: el posterior, del anterior en el orden de causa final, y el anterior, del posterior en calidad de causa meritoria, que viene a ser como una disposición de la materia. Es como si, por ejemplo, dijéramos que Dios predeterminó que había de dar a alguien la gloria por los méritos contraídos, y que le había de dar la gracia para que mereciese la gloria.—La otra manera como se puede considerar la predestinación es en común, y, así considerada, es imposible que el efecto de toda la predestinación en conjunto tenga causa alguna por parte nuestra, porque cuanto de lo que se ordena a la salvación hay en el hombre, todo está comprendido bajo el efecto de la predestinación, incluso la misma preparación para la gracia, pues ni ésta se hace sin el auxilio divino, según leemos en Jeremías: *Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos.* Sin embargo, la predestinación, en este sentido, tiene por causa, por parte de sus efectos, la bondad divina, a la que se ordena todo el efecto de la predestinación como a su fin y de la que procede como de su causa motriz.

SOLUCIONES. 1. El conocimiento previo del uso de la gracia no es motivo para que Dios la conceda, si no es en el orden de causa final, según hemos dicho.

2. Si la predestinación se considera en común, tiene como razón, por parte de sus efectos, la misma bondad divina, y considerada en particular, un efecto en razón de otro.

3. La razón de la predestinación de unos y de la reprobación de otros se puede hallar en la misma bondad divina. En efecto, si Dios lo hizo todo por su bondad, fue para que la bondad divina estuviese representada en las cosas. Pero la bondad divina, que en sí misma es una y simple, tiene que estar

do, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius: posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae. Sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam.—Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam: neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ult., 21: *converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo praedestinatio, ex parte effectus, pro ratione divinam bonitatem: ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum quod usus gratiae praescitus, non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod praedestinatio habet rationem ex parte effectus, in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod di-

vina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est (q.2 a.3 ad 1; q.22 a.2).

Si igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus, ad Rom 9,22-23, dicens: *volens Deus ostendere iram* (idest vindictam iustitiae), *et notam facere potentiam suam, sustinuit* (idest permisit) *in multa patientia, vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.* Et II Tim 2,20 dicit: *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam.*

Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, *Super Ioannem*[12]: *quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub for-

representada en las cosas de múltiples maneras, porque las criaturas no pueden alcanzar la simplicidad de Dios. De aquí, pues, que para la perfección del mundo se requieran seres de diversos grados, de los cuales unos ocupen en el universo sitio elevado y otros lugar ínfimo, y que para conservar en las cosas la multiplicidad de grados permita Dios que sobrevengan algunos males, con objeto de que no se impidan muchos bienes, según hemos dicho.

Si, pues, consideramos al género humano como si fuese el universo de todos los seres, en algunos hombres, los que predestina, quiso Dios representar su bondad por modo de misericordia, perdonando, y en otros, los que reprueba, por modo de justicia, castigando. Esta es, pues, la razón por que Dios elige a unos y reprueba a otros, y ésta también la causa que señala el Apóstol cuando dice que, *queriendo Dios mostrar su ira* (o sea, su justicia vindicativa), *para dar a conocer su poder, soportó* (esto es, permitió) *los vasos de ira aptos para la perdición, a fin de mostrar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia que preparó para la gloria.* Y asimismo dice: *En una casa grande no solamente hay vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro, unos destinados a servicios honrosos y otros a menesteres viles.*

Ahora bien, por qué elige en concreto a éstos para la gloria y reprueba a aquéllos, no tiene más razón que la voluntad divina; y por esto dice San Agustín: *Por qué atrae a éste y no atrae a aquél, guárdate de juzgarlo si no quieres errar.* Algo parecido sucede también en los seres de la naturaleza. Por ejemplo, dado que la materia prima en sí misma es toda informe, se puede asignar la razón de por qué una de sus partes ha recibido la forma de fuego

[12] Tr.26: ML 35,1607.

y otra la de tierra desde que Dios la creó, que es para que hubiese diversidad de especies en la naturaleza. Pero por qué esta parte de la materia recibe esta forma y aquélla la otra, es cosa que depende de la simple voluntad de Dios, como de la simple voluntad del constructor depende que esta piedra esté en este sitio de la pared y aquélla en el otro, aunque la razón del arte exige que una clase de piedras se coloquen en un lugar y otras en otro.

Y, sin embargo, aunque Dios prepara trato desigual para los que no son desiguales, no por ello hay iniquidad en Él. Se opondría esto a la razón de justicia si el efecto de la predestinación fuese pago de una deuda y no un don gratuito. Y precisamente cuando se trata de donaciones gratuitas puede alguien dar más o menos a quien mejor le parezca, con tal de que lo haga sin quitar a nadie lo debido y sin perjuicio de la justicia, que es lo que dice aquel patrono en el Evangelio: *Toma lo que es tuyo y vete. ¿Acaso a mí no me es permitido hacer lo que quiero?*

ma terrae, a Deo in principio condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa.

Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit Paterfamilias, Mt 20,14-15: *tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo, facere?*

ARTICULO 6

Utrum praedestinatio sit certa [a]

Si es cierta la predestinación

DIFICULTADES. Parece que la predestinación no es cierta.

1. Comentando aquel texto: *Asegura lo que tienes, no sea que otro reciba tu corona,* dice San Agustín que *no recibiría aquél la corona si éste no la perdiese.* Luego la corona, que es el efecto de la predestinación, es cosa que se puede adquirir y perder, y, por consiguiente, la predestinación no es cierta.

2. Supuesto algo posible, no se sigue ninguna cosa imposible. Pues bien, es posible que un predestinado, v.gr., Pedro, cometa un pecado y en aquel momento le maten, y en esta hipóte-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non sit certa.

1. Quia super illud Apoc 3,11, *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam,* dicit Augustinus [13], quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Potest ergo et acquiri et perdi corona, quae es praedestinationis effectus. Non est igitur praedestinatio certa.

2. Praeterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem praedestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posi-

[a] *Sent.* 1 d.40 q.3; *De verit.* q.6 a.3; *Quodl.* 11 q.3; *Quodl.* 12 q.3.

[13] *De corrept. et gratia* c.13: ML 44,940.

to, sequitur praedestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est praedestinatio certa.

3. Praeterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non praedestinare quem praedestinavit. Ergo nunc potest non praedestinare. Ergo praedestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom 8,29, *quos praescivit, et praedestinavit,* etc., dicit Glossa [14]: *Praedestinatio est praescientia et praeparatio benificiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.*

Respondeo dicendum quod praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum: nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniant. Dictum est enim supra (a.1), quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt: sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra (q.22 a.4) ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra (q.14 a.13; q.19 a.8) dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicuius, dupliciter. Uno modo, ex praedestinatione divina: et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo, ex merito gratiae: quod enim

sis quedaría frustrado el efecto de su predestinación. Pero esto no es imposible. Luego la predestinación no es cierta.

3. Todo lo que Dios pudo lo puede ahora. Pues bien, pudo no predestinar al que predestinó. Luego puede ahora no predestinarlo, y, por consiguiente, la predestinación no es cierta.

POR OTRA PARTE, comentando el texto del Apóstol: *Los que de antes conoció y predestinó,* dice la Glosa: *Predestinación es la presciencia y preparación de los beneficios de Dios, por la que ciertísimamente se libran todos los que se libran.*

RESPUESTA. La predestinación consigue su efecto ciertísima e infaliblemente, y, sin embargo, no impone necesidad, o sea no hace que su efecto se produzca de modo necesario. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia. Mas no todo lo sujeto a la providencia se produce necesariamente, ya que hay cosas que se producen de modo contingente, debido a la condición de las causas próximas que para tales efectos destina la providencia divina, no obstante lo cual, el orden de la providencia es infalible, según hemos dicho. Por consiguiente, es asimismo cierto el orden de la predestinación, y, sin embargo, no destruye la libertad del albedrío, del que proviene que su efecto sea contingente.

En esta materia recuérdese también lo que tenemos dicho de la ciencia y de la voluntad divina, que no destruyen la contingencia de las cosas, no obstante ser ellas ciertísimas e infalibles.

SOLUCIONES. 1. La corona puede pertenecer a alguien por dos motivos. Uno, por razón de la predestinación, y en este caso nadie puede perder su corona. Otro, por los méritos de la gracia, ya que, en cierto modo, es nuestro

[14] Ordin. ex AUGUSTINO, *De dono persev.* c.14: ML 45,1014.

lo que tenemos merecido, y en este caso puede alguien perder su corona por el pecado mortal subsiguiente. Esta corona perdida la recibe otro, por cuanto es subrogado en el lugar del que la perdió, pues Dios no permite que caigan unos sin que levante a otros, como se dice en el libro de Job: *Quebrantaré a muchos, a innumerables, y haré que se levanten otros en su lugar.* Por esto ocupan los hombres el lugar de los ángeles caídos, y los gentiles el de los judíos. El substituto en el estado de gracia recibe, además, la corona del caído, por cuanto en la eterna bienaventuranza se alegrará de las buenas obras que el otro hizo, pues allí cada uno se alegra lo mismo de los bienes que él hizo que de los que hicieron los demás.

2. Aunque mirado en sí mismo es posible que un predestinado muera en pecado mortal, es, sin embargo, caso imposible en la hipótesis (y esta hipótesis se hace) de que sea predestinado, y, por tanto, no se sigue que quede fallida la predestinación.

3. La predestinación incluye la voluntad divina. Pues si hemos dicho que cuando Dios quiere una cosa creada, ésta, debido a la inmutabilidad de la voluntad divina, es necesaria por suposición, pero no en absoluto, esto mismo se ha de decir aquí de la predestinación. No es, pues, correcto decir que Dios puede no predestinar al que predestinó, si la proposición se entiende en sentido compuesto, o sea simultaneando ambas cosas, si bien en absoluto puede o no predestinar; pero esto no resta certeza a la predestinación.

meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob 34,24: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines; et in locum Iudaeorum, Gentiles. Substitutus autem in statum gratiae, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quae alius fecit, in aeterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est praedestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito (prout scilicet ponitur) eum esse praedestinatum. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum quod, cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra (q.19 a.3) dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

ARTICULO 7

Utrum numerus praedestinatorum sit certus [a]

Si el número de los predestinados es cierto

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod numerus praedestinatorum non sit certus.

1. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero praedestinatorum potest fieri additio, ut videtur: dicitur enim Deut 1,11: *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia;* Glossa [15]: *idest definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius.* Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

2. Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines praeordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo.

3. Praeterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturae. Sed in operibus naturae bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Mt 7,13-14, ubi dicitur: *lata et spatiosa est via quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam: angusta est porta, et arcta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam.* Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *De correptione et gratia* [16]: *Certus est praedestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui.*

Respondeo dicendum quod numerus praedestinatorum est cer-

DIFICULTADES. Parece que el número de los predestinados no es cierto.

1. Un número susceptible de adición es incierto. Pero, al parecer, el número de los predestinados es susceptible de adición, porque se dice en el Deuteronomio: *El Señor Dios nuestro añada a este número muchos millares,* y explica la Glosa: *esto es, al definido por Dios, que conoce a los que son suyos.* Luego el número de los predestinados es incierto.

2. No se puede dar razón de por qué Dios preordena a los hombres a la salvación en un número determinado más bien que en otro. Pero Dios no dispone cosa alguna sin razón. Luego el número preordenado por Dios de los que se han de salvar es incierto.

3. Las obras de Dios son más perfectas que las de la naturaleza. Pero en las de la naturaleza lo más frecuente es el bien, y el defecto y el mal son la excepción. Si, pues, fuese Dios el que determina el número de los que se han de salvar, serían más los que se salvan que los que se condenan, y, sin embargo, es lo contrario, como se dice en el Evangelio: *Ancho y espacioso es el camino que conduce a la perdición y son muchos los que entran por él; estrecha es la puerta y angosta la senda que conduce a la vida, y son pocos los que la hallan.* Luego no está predestinado por Dios el número de los que se han de salvar.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *Cierto es el número de los predestinados, que no puede ser aumentado ni disminuido.*

RESPUESTA. El número de los predestinados es cierto. Hubo, sin embar-

[a] *Sent.* 1 d.40 q.3; *De verit.* q.5 a.4.

[15] Ordinaria. [16] C.13: ML 44,940.

go, quienes sostuvieron que la certeza de este número es formal, y no material, como si dijéramos que es cierto que se han de salvar cien o mil, pero no que sean éstos o aquéllos. Mas esto destruye aquella certeza de la predestinación de que hemos hablado, y, por consiguiente, es preciso decir que para Dios es cierto el número de los predestinados, no sólo formal, sino materialmente.

Pero adviértase que el número de los predestinados es cierto para Dios no sólo por razón de su conocimiento, esto es, porque sabe cuántos son los que se han de salvar (pues así conoce también el número de las gotas de lluvia o el de las arenas del mar), sino por razón de la elección y de cierta selección.

Para entender esto, recuérdese que todo agente tiende a producir algo finito, según hemos dicho al hablar de lo infinito. Ahora bien, todo el que haya fijado la amplitud de su obra determina también el número de lo que son sus partes esenciales, necesarias por sí mismas para la perfección del conjunto; pero no el número en concreto de lo que no son partes principales y sólo se requiere por razón de ellas, pues de éstas toma cuantas sean necesarias para las primeras. Así, por ejemplo, el arquitecto determina la capacidad de una casa, y fija también el número de habitaciones que se propone hacer en ella, y señala las dimensiones de las paredes y de la techumbre, pero no fija un número determinado de piedras, sino que toma las que sean necesarias para dar a las paredes las dimensiones calculadas.

Pues en esta forma debemos razonar cuando se trata de Dios con relación al universo. De antemano fijó cuáles habrían de ser sus dimensiones y cuál el número más conveniente de sus partes esenciales, esto es, de las que de

tus. Sed quidam[17] dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter: ut puta si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis, de qua iam (a.6) diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter.

Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam.

Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito (q.7 a.4) apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud: sed in tanto numero accipit huiusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti: non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis.

Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis, quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens es-

[17] Cf. *De verit.* q.6 a.4; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 1 d.40 a.11.

sentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se praeordinatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem.

Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae inquantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. — Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

De numero autem omnium praedestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam[18] quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam[19] vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*[20].

algún modo están ordenadas a la perpetuidad; v.gr., cuántas esferas, cuántas estrellas, cuántos elementos y cuántas las especies de los seres. En cuanto a los seres individuales perecederos, éstos no están ordenados al bien del universo como partes principales suyas, sino de modo casi secundario, en cuanto que en ellos se salva el bien de las especies; por lo cual, aunque Dios conoce el número de todos los seres individuales, sin embargo, el de bueyes, el de mosquitos y el de otras cosas parecidas no es número que Dios predetermine, sino que de éstas produce la providencia divina cuantas sean necesarias para la conservación de las especies.

Pues bien, entre todas las criaturas, las que de modo más principal están ordenadas al bien del universo son las criaturas racionales, que en cuanto tales son incorruptibles, y entre ellas de modo principalísimo las que consiguen la bienaventuranza, por ser las que de modo más inmediato se unen al fin. Por consiguiente, para Dios es cierto el número de los predestinados, y no sólo por modo de conocimiento, sino también, y principalmente, por modo de determinación previa.—Pero no podemos decir exactamente lo mismo del número de los reprobados, que parecen estar preordenados por Dios al bien de los elegidos, para los cuales todas las cosas cooperan al bien.

Respecto a cuál sea el número de los hombres predestinados, dicen unos que se salvarán tantos cuantos fueron los ángeles que cayeron; otros, que tantos como ángeles perseveraron, y otros, en fin, que se salvarán tantos hombres cuantos ángeles cayeron, y, además, tantos cuantos sean los ángeles creados. Pero lo mejor es decir que *sólo de Dios es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la felicidad suprema.*

[18] AUGUST., *Enchir.* c.29.62: ML 40,246.261; *De civ. Dei* 1.22 c.1: ML 41,751; ISIDORUS, *Sent.* 1.1 c.10: ML 23,556.
[19] MAGISTER, *Sent.* 1 d.9 c.7; GREGORIUS MAGN., *In evang.* 1.2 hom.34: ML 76,1252; *Moral.* 1.31 c.49: ML 76,628.
[20] Ex collecta *Pro viris et defunctis* in *Missale* S. O. P.

SOLUCIONES. 1. El texto del Deuteronomio se ha de entender de los prenotados por Dios en orden a la justicia presente, pues el número de éstos es el que aumenta y disminuye, y no el de los predestinados.

2. La razón de la cantidad o magnitud de las partes se toma de su proporción al todo, y así en Dios la razón de que haya tantas estrellas o tantas especies de seres, y la de que predestine en tal número, se toma de la proporción entre las partes principales y el bien del universo.

3. El bien proporcionado al estado común de la naturaleza se halla en los más, y la falta de este bien, en los menos. Pero el bien que sobrepasa al estado común de la naturaleza se halla en los menos, y su falta, en los más. Por esto vemos que son los más los hombres dotados de inteligencia suficiente para el manejo de su vida, y que los que carecen de ella, llamados tontos o idiotas, son muchos menos; pero los que alcanzan a tener un conocimiento profundo de las cosas inteligibles son en proporción poquísimos. Pues como la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión de Dios, está por encima del estado común de la naturaleza, y sobre todo en cuanto está privada de la gracia por la corrupción del pecado original, los que se salvan son los menos. Y, sin embargo, en esto mismo se descubre la inmensidad de la misericordia divina, que eleva a algunos a un género de salvación de que muchos se ven privados según el curso ordinario y la inclinación de la naturaleza.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt praenotati a Deo respectu praesentis iustitiae. Horum enim numerus et augetur et minuitur: et non numerus praedestinatorum.

Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicuius partis, accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot praedestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturae, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus; et defectus ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt, respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae.

ARTICULO 8

Utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum [a]

Si la predestinación puede ser ayudada por las oraciones de los santos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non possit iuvari precibus sanctorum.

1. Nullum enim aeternum praeceditur ab aliquo temporali: et per consequens non potest temporale iuvare ad hoc quod aliquod aeternum sit. Sed praedestinatio est aeterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuvare ad hoc quod aliquis praedestinetur. Non ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

2. Praeterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo praedestinanti: unde dicitur Rom 11,34: *Quis adiuvit Spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?* Ergo praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum.

3. Praeterea, eiusdem est adiuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuvari.

Sed contra est quod dicitur Gen 25,21, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccae.* Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui praedestinatus fuit. Non autem fuisset impleta praedestinatio, si natus non fuisset. Ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversi errores fuerunt. Quidam [21] enim, attendentes certitudinem divinae

DIFICULTADES. Parece que la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

1. Ninguna cosa eterna está precedida de otra temporal, y, en consecuencia, lo temporal no puede ayudar a que exista lo eterno. Pero la predestinación es eterna, y puesto que las oraciones de los santos son temporales, no pueden ayudar a que alguien sea predestinado. Luego la predestinación no se ayuda con las oraciones de los santos.

2. Así como nadie necesita consejo si no es por falta de conocimiento, tampoco necesita nadie de auxilio si no es por falta de poder. Pero ninguna de estas cosas es aplicable al Dios que predestina, y por esto dice el Apóstol: *¿Quién ayudó al Espíritu del Señor, o quién fue su consejero?* Luego la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos.

3. Ser ayudado y ser impedido recaen en el mismo sujeto. Pero la predestinación no puede ser impedida por cosa alguna. Luego no puede ser ayudada por ninguna cosa.

POR OTRA PARTE, se dice en el Génesis que *Isaac rogó a Dios por Rebeca, su mujer, quien le dio el que Rebeca concibiese,* y de aquella concepción nació Jacob, que fue predestinado. Pues, de no haber nacido, no hubiera llegado a término su predestinación. Luego la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos.

RESPUESTA. Acerca de esta materia ha habido diversos errores. Unos, sin atender a más que a la certeza de la predestinación divina, dijeron que son

a *Sent.* 1 d.41 a.4; 3 d.17 a.3 q.ª1 ad 3; 4 d.45 q.3 a.3 ad 5; *De verit.* q.6 a.6.
21 *De verit.* q.6 a.6.

inútiles tanto las oraciones de los santos como todo lo que se haga para alcanzar la salvación eterna, porque, háganse o no estas cosas, los predestinados la alcanzarán y los reprobados no la conseguirán.—Pero contra esto están todas las advertencias de la Sagrada Escritura exhortándonos a la oración y a la práctica de las buenas obras.

Dijeron otros que la predestinación divina se cambia por las oraciones, y ésta parece haber sido la opinión de los egipcios, según los cuales la ordenación divina, que ellos llamaban el *hado,* podía ser impedida por ciertos sacrificios y oraciones.—Pero contra esto se levanta también la autoridad de la Sagrada Escritura, pues en el libro de los Reyes se dice: *El que es triunfador en Israel no perdonará, ni se doblegará por el arrepentimiento;* y asimismo dice el Apóstol: *Los dones de Dios y la vocación son sin arrepentimiento.*

Por tanto, en busca de otra solución, se ha de decir que en la predestinación hay que distinguir dos cosas: la misma preordenación divina y su efecto. En cuanto a lo primero, la predestinación en modo alguno puede ser ayudada por las oraciones de los santos, pues no son éstas las que hacen que alguien sea predestinado por Dios. Pero en cuanto a lo segundo, se dice que la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos y por otras obras buenas, porque la providencia, de la que forma parte la predestinación, no prescinde de las causas segundas, sino que provee a sus efectos en forma tal, que incluso el orden de las causas segundas está comprendido en sus planes. Por tanto, así como Dios provee a los efectos naturales de modo que tengan causas también naturales, sin las cuales no se producirían, de la misma manera predestina la salvación de alguien de modo tal, que bajo el orden de la predestinación queda comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre, bien sean sus propias oraciones, las de los demás, las otras obras buenas o

praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam: quia his factis vel non factis, praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. — Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacrae Scripturae, exhortantes ad orationes, et ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina praedestinatio [22]. Et haec dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam *fatum* appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. — Sed contra hoc etiam est auctoritas sacrae Scripturae. Dicitur enim I Reg 15,29: *Porro triumphator in Israel non parcet, neque poenitudine flectetur.* Et Rom 11,29, dicitur quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio.*

Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda: scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum: non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus: quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non

[22] Apud NEMESIUM, *De nat. hom.* c.36: MG 40,746.

consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr 1,10: *satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam praeordinationem.

Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adiuvari per alium, dupliciter. Uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem: et sic adiuvari infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud: *Quis adiuvit spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud I ad Cor 3,9: *Dei enim adiutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinae virtutis: sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum quod secundae causae non possunt egredi ordinem causae primae universalis, ut supra dictum est (q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1); sed ipsum exequuntur. Et ideo praedestinatio per creaturas potest adiuvari, sed non impediri.

cualquiera de las cosas sin las cuales no se alcanza la salvación. Y he aquí por qué los predestinados deben poner empeño en orar y practicar el bien, pues de esta manera se realiza con certeza el efecto de la predestinación, y por esto dice San Pedro: *Procurad, por vuestras buenas obras, hacer cierta vuestra vocación y elección.*

SOLUCIONES. 1. La razón alegada demuestra que la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos en cuanto a la preordenación.

2. De dos maneras puede ser alguien ayudado por otro. Una, en cuanto recibe del otro poder, que es el caso propio del débil, por lo cual no compete a Dios, y esto es lo que significa el texto *¿quién ayudó al Espíritu del Señor?* De otro modo es ayudado alguien por el que utiliza para que haga las cosas que quiere hacer, como lo es el dueño por el criado, y de este modo Dios es ayudado por nosotros en cuanto cumplimos sus mandatos, como dice el Apóstol: *Somos cooperadores de Dios.* Bien entendido que no por insuficiencia del poder divino, sino porque Dios emplea las causas intermedias para que se conserve en las cosas la belleza del orden y para comunicar a las criaturas la prerrogativa de la causalidad.

3. Las causas segundas no pueden salirse del orden de la causa primera universal, pero lo ejecutan, y de aquí que la predestinación pueda ser ayudada por las criaturas, pero no impedida.

DEL LIBRO DE LA VIDA

El concepto de predestinación, hasta ahora expuesto, se expresa en la Sagrada Escritura frecuentemente bajo la «inscripción en el libro de la vida».

«El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas; jamás borraré su nombre del *libro de la vida*, y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles» (Apoc 3,5). «Y la adoraron (a la bestia) todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito, desde el principio del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado» (Apoc 13,8). «La bestia que has visto era, pero ya no es, y está a punto de subir del abismo y camina a la perdición; y se maravillarán los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la creación, viendo la bestia porque era y no es, y reaparecerá» (Apoc 17,8). «Y en ella (Jerusalén celestial) no entrará cosa impura, ni quien cometa iniquidad y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero» (Apoc 21,27).

Este libro de la vida, de que se nos habla en la Sagrada Escritura, no es más que el conocimiento claro y cierto que Dios tiene de todos los predestinados, que ha elegido para la gloria. Y este conocimiento sigue, lógicamente, a la predestinación y se funda en ella. En el decreto, eficaz e infalible, por el cual Dios elige y predestina a la gloria conoce cierta e infaliblemente cuántos y cuáles son los seres racionales y libres que algún día poseerán la vida eterna. Desde el momento en que Dios los ha elegido y predestinado, han quedado como inscritos y dibujados de modo indeleble en la mente divina.

CUESTION 24

(In tres articulos divisa)

De libro vitae

Del libro de la vida

Deinde considerandum est de libro vitae (cf. q.23 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: quid sit liber vitae.

Secundo: cuius vitae sit liber.

Tertio: utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

Corresponde ahora tratar del libro de la vida, y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: qué cosa sea el libro de la vida.

Segunda: a qué vida se refiere este libro.

Tercera: si alguno puede ser borrado del libro de la vida.

ARTICULO 1

Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio [a]

Si el libro de la vida es lo mismo que la predestinación

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit idem quod praedestinatio.

1. Dicitur enim Eccli 24,32: *Haec omnia liber vitae;* Glossa [1]: *idest novum et vetus Testamentum.* Hoc autem non est praedestinatio. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

2. Praeterea, Augustinus, in libro XX *De civ. Dei* [2], ait quod liber vitae est *quaedam vis divina, qua fiet ut cuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur.* Sed vis divina non videtur pertinere ad praedestinationem, sed magis ad attributum potentiae. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

3. Praeterea, praedestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitae esset praedestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitae.

Sed contra est quod dicitur in Glossa [3], super illud Ps 68,29, *deleantur de libro viventium: Liber iste est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam, quos praescivit.*

Respondeo dicendum quod *liber vitae* in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites vel consiliarii, qui olim dicebantur *Patres conscripti.* Patet autem ex praemissis (q.23 a.4) quod omnes praedestinati eligun-

DIFICULTADES. Parece que el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

1. Se dice en el Eclesiástico: *Todo esto es el libro de la vida;* y la Glosa explica: *esto es, el Nuevo y el Antiguo Testamento.* Pero esto no es la predestinación. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

2. Dice San Agustín que el libro de la vida *es cierta fuerza divina por la que volverán a la memoria de cada uno sus buenas y malas obras.* Pero la fuerza divina no parece que pertenezca a la predestinación, sino más bien al atributo del poder. Por consiguiente, el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

3. A la predestinación se opone la reprobación. Si, pues, el libro de la vida fuese la predestinación, habría libro de la muerte, como lo hay de la vida.

POR OTRA PARTE, comentando las palabras del Salmo: *Sean borrados del libro de los vivientes,* dice la Glosa: *Este libro es el conocimiento de Dios por el que predestinó a la vida a los que de antemano conoció.*

RESPUESTA. El *libro de la vida* en Dios es una expresión metafórica, fundada en la semejanza con lo que hacen los hombres. Entre éstos hay costumbre de inscribir en un libro los nombres de los que son elegidos para alguna cosa, v.gr., el de los soldados o el de los consejeros, llamados antiguamente *Padres conscriptos.* Por lo anteriormente dicho, sabemos que todos los predestinados son elegidos por Dios para que posean la

[a] *Sent.* 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; 3 d.31 q.1 a.2 q.ª2; *De verit.* q.7 a.1.4; *In Phil.* 4 lect.1; *In Hebr.* 12 lect.4.

[1] Interlin. [2] C.14: ML 41,680.

[3] Ordin. CASSIODORI: *Expos. in Ps.:* ML 70,488; vide AUGUSTINUM, *Enarr. in Ps.:* ML 36,862.

vida eterna, y en atención a esto, a la inscripción de los predestinados se llama libro de la vida.

También decimos que está inscrito o grabado en el entendimiento de alguno lo que conserva aferrado a la memoria, conforme a lo que se dice en los Proverbios: *No te olvides de mi ley, y que tu corazón guarde mis preceptos;* y poco después añade: *Escríbelos en las tablas de tu corazón;* y en los libros materiales se escribe para ayuda de la memoria. Por tanto, al mismo conocimiento de Dios por el que firmemente retiene que ha predestinado algunos a la vida eterna, se llama libro de la vida, pues así como lo escrito en un libro es un signo de lo que se ha de hacer, el conocimiento o noticia de Dios es en él como una especie de signo de los que han de ser conducidos a la vida eterna, conforme a lo que dice el Apóstol: *El fundamento de Dios se mantiene firme, con este sello*: *El Señor conoce a los que son suyos.*

SOLUCIONES. 1. Libro de la vida se puede entender de dos maneras. Una, como inscripción de los que han sido elegidos para la vida, y de este modo lo entendemos aquí. En otro sentido se puede llamar libro de la vida a la transcripción de las cosas que conducen a la vida, y aun esto de dos maneras: o bien de lo que se debe hacer, y así se llama libro de la vida al Nuevo y al Antiguo Testamento, o de lo ya hecho, y entonces se llama libro de la vida aquella fuerza divina por la que cada uno recordará sus propias obras, como asimismo se puede llamar *libro de la milicia,* bien al libro en que se inscriben los elegidos para el servicio de la milicia, o al que enseña el arte militar, o también al libro en que se relatan las gestas militares.

2. Y de aquí se desprende también la solución de la segunda dificultad.

3. No hay costumbre de inscribir a los repudiados, sino sólo a los elegidos, y por esto no corresponde a la reprobación un libro de la muerte, como a la predestinación el libro de la vida.

4. Entre el libro de la vida y la predestinación hay una diferencia de razón, pues el libro de la vida incluye conocimiento de la predestinación, cosa que por lo demás apunta la Glosa.

tur a Deo ad habendum vitam aeternam. Ipsa ergo praedestinatorum conscriptio dicitur liber vitae.

Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Prov 3,1: *Ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat,* et post pauca sequitur (v.3), *describe illa in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae. Nam sicut scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum, eorum qui sunt perducendi ad vitam aeternam; secundum illud II Tim 2,19: *firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt eius.*

Ad primum ergo dicendum quod *liber vitae* potest dici dupliciter. Uno modo, conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam: et sic loquimur nunc de libro vitae. Alio modo potest dici liber vitae, conscriptio eorum quae ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum: et sic novum et vetus Testamentum dicitur liber vitae. Vel sicut iam factorum: et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitae. Sicut etiam *liber militiae* potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut praedestinationi liber vitae.

Ad quartum dicendum quod secundum rationem differt liber vitae a praedestinatione. Importat enim notitiam praedestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

ARTICULO 2

Utrum liber vitae sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum [a]

Si el libro de la vida se refiere solamente a la vida de la gloria de los predestinados

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum.

1. Liber enim vitae est notitia vitae. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitae praecipue dicitur respectu vitae divinae; et non solum respectu vitae praedestinatorum.

2. Praeterea, sicut vita gloriae est a Deo, ita vita naturae. Si igitur notitia vitae gloriae dicitur liber vitae, etiam notitia vitae naturae dicetur liber vitae.

3. Praeterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriae; ut patet per id quod dicitur Io 6,71: *Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitae est conscriptio electionis divinae, ut dictum est (a.1). Ergo etiam est respectu vitae gratiae.

Sed contra est quod liber vitae est notitia praedestinationis, ut dictum est (a.1). Sed praedestinatio non respicit vitam gratiae, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam: non enim sunt praedestinati, qui habent gratiam et deficiunt a gloria. Liber igitur vitae non dicitur nisi respectu gloriae.

DIFICULTADES. Parece que el libro de la vida no se refiere solamente a la vida de la gloria de los predestinados.

1. El libro de la vida es el conocimiento de la vida. Pero Dios conoce todas las otras vidas por la suya. Luego el libro de la vida se refiere principalmente a la vida divina, y no sólo a la vida de los predestinados.

2. Lo mismo que la vida de la gloria, procede también de Dios la vida de la naturaleza. Si, pues, al conocimiento de la vida de la gloria se le llama libro de la vida, también se debería llamar libro de la vida al conocimiento de la vida natural.

3. Hay quienes son elegidos para la gracia y no para la vida de la gloria, como se ve por lo que se dice en San Juan: *¿No os he elegido yo a los doce, y uno de vosotros es un diablo?* Pero, según hemos dicho, el libro de la vida es la inscripción de la elección divina. Luego se refiere también a la vida de la gracia.

POR OTRA PARTE, el libro de la vida es, según hemos dicho, el conocimiento de la predestinación. Pero la predestinación no se refiere a la vida de la gracia, si no es en cuanto ordena a la gloria, pues los que poseen la gracia y no alcanzan la gloria no son predestinados. Luego no hay libro de la vida más que con respecto a la gloria.

a *Sent.* 3 d 31 q.1 a.2 q.a2; *De verit.* q.7 a.5-7.

RESPUESTA. Según hemos dicho, el libro de la vida designa cierta inscripción o conocimiento de los elegidos para la vida. Ahora bien, una persona se elige para algo que no le corresponde tener por naturaleza, y, además, aquello para lo que alguien es elegido tiene razón de fin, ya que a un soldado, por ejemplo, no se le elige e inscribe para que lleve armas, sino para que luche, que es el oficio propio al que se ordena la milicia. Pues como el fin que está por encima de la naturaleza es la vida de la gloria, según hemos visto, síguese que el libro de la vida se refiere propiamente a la vida de la gloria.

SOLUCIONES. 1. La vida divina, incluso en cuanto vida gloriosa, es natural a Dios, por lo cual respecto a ella no cabe elección, ni en consecuencia libro de la vida, por lo mismo que no decimos que un hombre sea elegido para que tenga sentidos u otra cualquiera de las cosas que requiere su naturaleza.

2. De aquí se deduce también la solución de la segunda dificultad, ya que respecto a la vida natural no cabe elección ni libro de la vida.

3. La vida de la gracia no tiene razón de fin, sino de algo que se ordena al fin, por lo cual no se dice que alguien sea elegido para la vida de la gracia sino en cuanto la vida de la gracia se ordena a la gloria. Por esto, los que poseen la gracia y no alcanzan la gloria no se llaman elegidos en absoluto, sino hasta cierto punto, y por la misma razón tampoco se dice que estén inscritos en absoluto en el libro de la vida, sino de alguna manera, por cuanto en la ordenación y conocimiento de Dios está que habrán de tener algún orden a la vida eterna en la medida en que participen de la gracia.

Respondeo dicendum quod liber vitae, ut dictum est (a.1), importat conscriptionem quandam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum, id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis: non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet, hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriae, ut supra (q.12 a.4; q.23 a.1) dictum est. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae.

Ad primum ergo dicendum quod vita divina, etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu eius non est electio, et per consequens neque liber vitae. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quae consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitae naturalis non est electio, neque liber vitae.

Ad tertium dicendum quod vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiae ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitae, sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam aeternam, secundum participationem gratiae.

ARTICULO 3

Utrum aliquis deleatur de libro vitae [a]

Si es borrado alguno del libro de la vida

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitae.

1. Dicit enim Augustinus, in XX *De civ. Dei*[4], quod *praescientia Dei, quae non potest falli, liber vitae est.* Sed a praescientia Dei non potest aliquid subtrahi: similiter neque a praedestinatione. Ergo nec de libro vitae potest aliquis deleri.

2. Praeterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liber vitae est quid aeternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Praeterea, delectio scripturae opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitae. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in Ps 63,29, *deleantur de libro viventium.*

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod de libro vitae nullus potest deleri secundum rei veritatem: potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit. Et secundum hoc, aliqui dicuntur esse scripti in libro vitae, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter praesentem iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet, vel in hoc saeculo vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa[5] deletio talis, super illud Ps 68: *deleantur de libro viventium.*

DIFICULTADES. Parece que nadie es borrado del libro de la vida.

1. Dice San Agustín: *La presciencia de Dios, que no puede engañarse, es el libro de la vida.* Pero a la presciencia de Dios nada puede sustraerse, como tampoco a su predestinación. Luego a nadie se puede borrar del libro de la vida.

2. Lo que está en otro tiene el modo de aquello en que está. Pero el libro de la vida es eterno e inmutable. Luego cuanto hay en él, está allí, no de modo temporal, sino de modo permanente e indeleble.

3. Borrar es lo contrario de escribir. Si, pues, nadie puede ser inscrito de nuevo en el libro de la vida, tampoco puede ser borrado.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Sean borrados del libro de los vivientes.*

RESPUESTA. Hay quienes dicen que nadie puede ser borrado del libro de la vida en la realidad, pero que pueden ser borrados según el parecer de los hombres. La razón es porque en la Escritura es frecuente decir que se hace algo cuando se lo da a conocer, y en conformidad con esto, se diría de algunos que están inscritos en el libro de la vida, por cuanto los hombres juzgan que allí están inscritos, fundados en el actual estado de justicia que en ellos observan; y cuando se descubre, sea en esta vida o en la otra, que perdieron aquella justicia, se dice que son borrados. Este sentido del borrar es también el que acepta la Glosa al exponer las palabras del Salmo: *Sean borrados del libro de los vivientes.*

a *Sent.* 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; q.3 a.3 ad 3; 3 d.31 q.1 a.2 q.ª3; *In Phil.* 4 lect.1.

4 C.15: ML 41,681.

5 Ordin. Véase cita 3 del a.1.

Sin embargo, como entre los premios de los justos figura el de no ser borrados del libro de la vida, según se dice en el Apocalipsis: *El que venciere será así vestido con vestiduras blancas y no borraré su nombre del libro de la vida,* y lo que se promete a los justos no está solamente en la opinión de los hombres, se puede decir que ser o no borrado del libro de la vida se ha de referir no sólo al parecer de los hombres, sino también a la realidad. El libro de la vida es la inscripción de los que se ordenan a la vida eterna. Pues bien, a ella se ordena alguien por dos cosas: por predestinación, y esta ordenación no se frustra jamás, o por la gracia, pues todo el que tiene la gracia, sólo por tenerla, es digno de la vida eterna, y esta ordenación a veces falla, porque hay quienes han sido ordenados por la gracia a la vida eterna y, sin embargo, no la alcanzan por haber cometido pecado mortal. Por tanto, los ordenados por predestinación divina a la vida eterna están inscritos en absoluto en el libro de la vida, porque lo están como quienes han de poseer la vida eterna en sí misma, y éstos nunca serán borrados de él. En cambio, los ordenados a la vida eterna, no por predestinación divina, sino por la gracia, están inscritos en el libro de la vida, pero no en absoluto, sino de alguna manera, porque lo están como quienes han de tener la vida eterna, no en sí misma, sino en su causa, y éstos pueden ser borrados del libro de la vida, con tal que el hecho de borrar no se refiera al conocimiento divino, como si Dios supiera primero una cosa y después no la supiese, sino al objeto conocido, en el sentido de que Dios sabe que alguien primero estuvo ordenado a la vida eterna y después no lo estuvo por haber perdido la gracia.

SOLUCIONES. 1. Según hemos dicho, el hecho de borrar no se refiere al libro de la vida por el lado de la presciencia divina, como si en Dios hubiese alguna mudanza, sino por el lado

Sed quia non deleri de libro vitae ponitur inter praemia iustorum, secundum illud Apoc 3,5, *qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae;* quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitae, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitae conscriptio ordinatorum in vitam aeternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus: scilicet ex praedestinatione divina, et haec ordinatio nunquam deficit; et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita aeterna. Et haec ordinatio deficit interdum: quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam aeternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae: quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa. Et isti nunquam delentur de libro vitae. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam, non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae, non simpliciter, sed secundum quid: quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam, non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitae: ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid praesciat, et postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam aeternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Ad primum ergo dicendum quod deletio, ut dictum est (in c), non refertur ad librum vitae ex parte praescientiae, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas: sed

ex parte praescitorum, quae sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum quod, licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitae.

Ad tertium dicendum quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitae, potest dici quod ibi scribatur de novo; vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam aeternam per gratiam. Quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

de los objetos conocidos, que son mudables.

2. Aunque las cosas están en Dios de modo inmutable, sin embargo, en sí mismas son mudables, y a esto se refiere lo de ser borradas del libro de la vida.

3. De la misma manera que se dice que alguien es borrado del libro de la vida, se puede decir que es de nuevo inscrito en él, bien porque así lo piensen los hombres o porque de nuevo empieza a estar ordenado a la vida eterna por la gracia, cosas también comprendidas en el conocimiento de Dios, aunque no de nuevo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 25

DE LA POTENCIA DIVINA

Después que el artista ha terminado de concebir su artefacto y que el provisor ha concluido de determinar, disponer y ordenar los medios conducentes al logro de un fin, viene el paso al orden de la ejecución, que se hace por medio de la potencia ejecutiva, la cual es principio activo de operación.

Por eso Santo Tomás, después de haber considerado la divina providencia, pasa con rigurosa lógica a estudiar la potencia divina, que es la que ha de poner en ejecución todo lo que ha sido previamente concebido, planeado y determinado en el espíritu.

I. Número, orden y conexión de los artículos

Dos son las cuestiones que el Angélico Doctor estudia en torno a la potencia divina: su existencia y su naturaleza. Como la potencia es algo intermedio entre el sujeto operante y el objeto sobre que recae, de aquí que su naturaleza debe ser determinada en orden a estos dos extremos: primero, en orden a la naturaleza o esencia, de la cual se dice y es potencia, y luego, por respecto al objeto, al cual se dirige y del cual debe ocuparse. Bajo este segundo aspecto, es evidente que primero debe venir en consideración el objeto propio y especificativo, y después, los demás objetos secundarios.

Tal es el proceso que sigue Santo Tomás en la exposición de esta cuestión, como puede verse en el esquema siguiente:

LA POTENCIA DIVINA

I. Existencia de la potencia activa de Dios (a.1).

II. Naturaleza de la potencia activa de Dios.
- A) Por orden a la esencia divina: es infinita (a.2).
- B) Por orden al objeto...
  - 1.º Propio y especificativo: todo lo intrínsecamente posible (a.3).
  - 2.º Secundario (inadecuado) ....
    - *a*) Si puede hacer que las cosas pasadas no hayan existido (a.4).
    - *b*) Si se limita a las cosas que hace de hecho, o puede hacer, además, otras cosas distintas (a.5).
    - *c*) Si puede hacer otras cosas mejores y aun estas mismas más perfectas (a.6).

II. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—En el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos enseñada con gran insistencia y con toda claridad la omnipotencia de Dios.

Veamos algunos de estos pasajes más notables.

«Y dijo Yavé a Abrahán: ¿Por qué se ha reído Sara, diciéndose: De veras voy a parir siendo tan vieja? ¿Hay algo imposible para Yavé?» (Gen 18,13). «Yo soy el Dios omnipotente» (Gen 35,11). «El Dios omnipotente se me apareció en Luz, tierra de Canán, y me bendijo...» (Gen 48,3). «Puede ser que Yavé nos ayude, pues nada le impide salvar con muchos o con pocos» (1 Sam 14,6). «Yavé, no hay para ti diferencia entre socorrer al que tiene muchas fuerzas o al que tiene pocas» (2 Par 14,11). «He aquí al Señor, Yavé, que viene con fortaleza. Su brazo dominará» (Is 40,10). «Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan y cumplo toda mi voluntad. Yo llamo del Levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo. Como lo he dicho, así lo haré; lo he dispuesto, y lo cumpliré» (Is 46,10). «Tú has hecho los cielos y la tierra con el gran poder de tu brazo; nada es imposible para ti... Mira, yo soy Yavé, Dios de todos los vivientes. ¿Hay algo imposible para mí?» (Ier 32,17.27). «Así dice Yavé Sebaot: Si esto es difícil a los ojos del resto de su pueblo en estos días, ¿lo será también a los ojos de Yavé?» (Zach 8,6). «Respondió Job, diciendo: Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohíba» (Io 42,2). «Pues todo el mundo es delante de ti como un grano de arena en la balanza y como una gota de rocío de la mañana, que cae sobre la tierra» (Sap 11,23). «Para los hombres esto es imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt 19,26). «Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). «Isabel, tu pariente, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque nada hay imposible para Dios» (Mc 1,37). «Ante la promesa de Dios no vaciló (Abrahán), dejándose llevar de la incredulidad; antes, fortalecido por la fe, dio gloria a Dios, convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido» (Rom 4,20.21).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—Todos los Concilios, desde el primero de Nicea hasta el del Vaticano I, en su confesión de fe, reconocen la omnipotencia de Dios: «Creo en Dios Padre omnipotente».

El papa *Vigilio* ha aprobado los cánones de un sínodo celebrado bajo el patriarca Menna en el año 543. El canon 8 dice así: «Si alguno dice o siente que el poder de Dios es limitado, o que Dios ha hecho todo cuanto concibió en su mente, sea anatema» (D 210).

El *Concilio Senonense* ha condenado la siguiente proposición de Pedro Abelardo: «Dios solamente puede hacer (o dejar de hacer) aquellas cosas que de hecho hace y en el modo y tiempo en que las hace y no en otro» (D 374).

El *Concilio Vaticano I* enseña que Dios ha creado todas las cosas por su bondad y con su omnipotente virtud *(omnipotenti virtute)* (D 1783).

III. Exposición teológica de Santo Tomás

1.º *Existencia de potencia activa en Dios (a.1).*—Es cosa clara como la luz del sol que tiene que haber potencia activa, y ciertamente potentísima, en el primer motor, que mueve a todos los demás motores; en la primera causa, de la cual reciben su actividad todas las causas creadas; en el ser necesario por sí mismo, que comunica a los otros seres su existencia y su necesidad; en el ser por esencia, que es causa de la perfección y bondad que se encuentra en cuanto existe fuera de él; en el primer ordenador, que dirige todos los agentes creados a sus respectivos fines. Todo esto era ya evidente desde la cuestión segunda de esta PRIMERA PARTE, y no hacía falta pararse a demostrarlo.

Pero Santo Tomás quiere aducir en cada caso la razón propia e inmediata de lo que intenta demostrar. ¿Queremos saber si Dios es un principio activo, si en El hay potencia activa? La razón propia, formal e inmediata de la actividad de un ser es que su esencia sea acto. Una cosa en tanto puede obrar—se dice en Metafísica—en cuanto es acto: *Unumquodque in tantum agit in quantum est actu.*

Ahora bien, la esencia de Dios es acto, y acto puro, puesto caso que es el mismo ser subsistente e irrecepto. De este principio se infiere no sólo que Dios es máxime activo, sino, además, que en El no puede tener lugar ninguna potencia pasiva, toda vez que ésta se funda en la imperfección y carencia de acto: «*Unumquodque patitur in quantum est in potentia:* Una cosa en tanto puede recibir alguna perfección en cuanto está en potencia para ella».

La máxima unidad de Dios exige que en El sean una misma cosa esencia, potencia y acción. Por tanto, la potencia divina no es—como en nosotros—principio de la acción y del efecto, sino principio solamente del efecto (1 ad 3).

En nosotros la potencia ejecutiva se distingue del entendimiento y de la voluntad; pero en Dios son todas tres una sola e idéntica cosa. La ciencia de Dios y su divina voluntad, en cuanto se consideran como principio efectivo de las cosas, se denominan potencia activa o ejecutiva del mismo Dios (1 ad 4).

2.º *Naturaleza de la potencia activa de Dios.*—Hemos visto más arriba que la naturaleza de la potencia activa de Dios—como la de cualquier otra potencia—debe ser determinada en orden a la esencia del sujeto operante, y en orden, además, al objeto.

Consideraremos primeramente la potencia activa de Dios en orden a su divina esencia (a.2).

Es ley universal e infalible de Metafísica que debe existir proporción entre la potencia activa y la esencia, en que se funda y apoya. La potencia activa procede, brota, de la esencia, y es como el índice y exponente de su perfección. Por eso, a medida que crece en perfección y amplitud una esencia, en esa misma aumenta la perfección y amplitud de su potencia.

Ahora bien, la esencia divina, en que se apoya y con la cual se identifica la potencia de Dios, es el mismo ser subsistente e ilimitado. Luego la potencia activa de Dios es ilimitada e infinita.

Veamos ahora lo que es esa misma potencia en orden a su objeto adecuado (a.3).

Todo agente, cuando obra, tiende a hacer un efecto semejante a sí en la forma por la cual obra, como el sabio a enseñar y el fuego a calentar. Si el efecto—término u objeto de la acción—ha de ser semejante a la forma por la cual el agente se capacita para obrar (ciencia y calor en los ejemplos aducidos), síguese que por la condición y naturaleza de la forma—principio de operación—podemos deducir lógicamente el objeto o término de la operación y de la potencia operativa. Y así inferimos que el sabio, en cuanto tal, no puede producir más que sabiduría, y el fuego no puede hacer otra cosa que calentar.

Pues bien, la forma por la cual Dios obra es la forma de ser; por consiguiente, Dios producirá en las cosas la razón de ser o producirá las cosas bajo la razón de ser.

Y como la forma del ser divino es ilimitada, Dios podrá producir todo cuanto tenga o pueda tener razón de ser. Sólo lo que no tenga o pueda tener razón de ser queda excluido del alcance de su poder divino. Puede tener razón de ser todo lo que es internamente posible; y no puede ser lo que es internamente absurdo e imposible. Por tanto, el objeto adecuado del poder divino es todo lo interna y absolutamente posible. Dios se dice omnipotente porque puede hacer todo cuanto sea en sí mismo posible. Lo que es intrínsecamente absurdo, como la cuadratura del círculo, no es en sí mismo posible o factible y, por eso, no puede ser hecho por Dios.

Conocido el objeto adecuado del poder divino, ya es fácil resolver las demás cuestiones que se refieren a ciertos objetos materiales y secundarios.

Dios no puede hacer que las cosas pasadas no hayan existido, porque esto entraña repugnancia absoluta e intrínseca (a.4).

En efecto, por un lado, se supone que son cosas pasadas, y por otro, que no lo son, puesto que Dios hace que no hayan existido; luego unas mismas cosas habrán existido y no habrán existido, lo cual es tan imposible como la cuadratura del círculo.

No cabe duda que Dios puede hacer todas estas cosas que *de facto* ha hecho, pues no hay mejor argumento de la potencia de un agente que la acción y efecto de esa misma potencia. Pero ¿está el poder divino limitado a estas cosas creadas de hecho o puede hacer otras cosas distintas de estas que *de facto* ha producido? (a.5).

Aquí ya no cabe argüir *a posteriori* por el hecho, sino que es preciso proceder *a priori* de la naturaleza y condición del operante. Que la acción de un agente quede limitada al efecto que *de facto* produce, puede proceder de dos capítulos: o bien porque es un agente natural, cuya potencia está necesariamente determinada a un efecto, como el oído a oír y el ojo a ver, o bien porque el fin que se persigue en una acción no puede ser conseguido más que por un solo medio.

Ya hemos visto más arriba (q.19 a.4) que Dios no obra a modo de los seres naturales, sino como un agente intelectual y libre. Luego su potencia no puede quedar limitada a estas cosas producidas de hecho, por razón del primer capítulo de los antes señalados.

Pero sucede muchas veces que un agente intelectual y libre se ve constreñido a un determinado modo de proceder, porque el fin que quiere conseguir es asequible por un solo camino. Tiene esto lugar cuando se trata de fin y medios entre los cuales existe exacta proporción, pero no cabe cuando el fin a obtener excede inconmensurablemente los medios.

Tal es puntualmente el caso del Agente divino. Dios en la creación intenta como fin manifestar el cúmulo inmenso de sus infinitas perfecciones. No hay, ni puede haber, efecto creado alguno que manifieste adecuadamente toda la grandeza y majestad del Ser divino. Todos los seres creados son finitos, y Dios es infinito; entre lo finito y lo infinito no cabe adecuación. Dios pudo, pues, manifestar su gloria por otros mil medios distintos de la creación de este universo.

Con lo cual queda rechazado el determinismo psicológico que Leibnitz y Rosmini ponen en Dios.

Siempre que se trata de precisar si Dios puede o no puede hacer un determinado efecto, es necesario distinguir cuidadosamente entre potencia *absoluta* y potencia *ordenada* de Dios (a.5 ad 1). La potencia absoluta de Dios, o según su absoluta consideración, puede hacer todo lo que sea intrínsecamente posible. La potencia ordenada de Dios es su poder en cuanto dirigido por su sabiduría, justicia, santidad, etc. Dios puede con potencia absoluta sacar un condenado del infierno, pero no lo puede hacer con potencia ordenada, porque repugna a su justicia.

Dios no sólo puede hacer otras cosas distintas de las que ha hecho, sino que, además, puede hacer estas mismas mejores y más perfectas (a.6).

Pero esto ha de entenderse no de la perfección substancial, la cual no admite aumento ni disminución, sino solamente de la accidental y secundaria. Dios puede siempre y en todo caso producir una criatura mejor y más perfecta que todas las anteriormente por El causadas. Hay, sin embargo, algunos efectos creados que bajo algún aspecto tienen cierta dignidad infinita, los cuales bajo ese mismo aspecto ya no admiten superación: tales son la humanidad santísima de Cristo, la gloria de los bienaventurados y la dignidad de Madre de Dios (6 ad 4).

CUESTION 25

(In sex articulos divisa)

De divina potentia

De la potencia divina

Post considerationem divinae scientiae et voluntatis, et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia (cf. q.14 introd.). Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum in Deo sit potentia.

Secundo: utrum eius potentia sit infinita.

Tertio: utrum sit omnipotens.

Quarto: utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita, non fuerint.

Quinto: utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit.

Sexto: utrum quae facit, possit facere meliora.

Tras el estudio de la ciencia y de la voluntad de Dios, y de las cosas que con ellas se relacionan, debemos ocuparnos ahora de la potencia divina, y en esta materia se han de averiguar seis cosas:

Primera: si en Dios hay potencia.

Segunda: si su potencia es infinita.

Tercera: si es omnipotente.

Cuarta: si puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido.

Quinta: si puede hacer lo que no hace, o no hacer lo que hace.

Sexta: si las mismas cosas que hace puede hacerlas mejores.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit potentia [a]

Si en Dios hay potencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia.

1. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia, secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Praeterea, secundum Philosophum in IX *Metaphys.*[1], qualibet potentia melior est eius actus: nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in

DIFICULTADES. Parece que en Dios no hay potencia.

1. Lo que la materia prima es con respecto a la potencia, lo es Dios, primer agente, con respecto al acto. Pero la materia prima, considerada en sí misma, no tiene ningún acto. Luego el primer agente, que es Dios, no tiene potencia ninguna.

2. Según el Filósofo, mejor que cualquier potencia es su correspondiente acto, ya que la forma es mejor que la materia, y la acción, mejor que la potencia, puesto que es su fin. Pero nada es mejor que lo que está en Dios, por-

a *Sent.* 1 d.42 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,16; 2,7; *De pot.* q.1 a.1; q.7 a.1.

1 VIII c.9 n.1 (BK 1051a4): S.TH., lect.10 n.1883.

que, según hemos visto, cuanto hay en Dios es Dios. Luego en Dios no hay ninguna potencia.

3. La potencia es principio de operación, y la operación divina es su esencia, porque en Dios no hay accidentes. Pero la esencia divina no puede tener principio. Luego el concepto de potencia no es aplicable a Dios.

4. Hemos visto que la ciencia y la voluntad de Dios son causa de las cosas. Pero causa y principio son lo mismo. Luego no hay por qué atribuir a Dios potencia, sino sólo ciencia y voluntad.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Potente eres, Señor, y tu verdad está en rededor tuyo.*

RESPUESTA. Hay una doble potencia: la pasiva, que en modo alguno está en Dios, y la activa, que es preciso atribuirle en grado máximo. Es indudable que cada ser es principio activo de algo por cuanto está en acto y es perfecto, y, en cambio, en cuanto deficiente e imperfecto, es sujeto pasivo. Pero hemos visto que Dios es acto puro, que su perfección es absoluta y universal y que en El no tiene cabida la imperfección. Por consiguiente, le compete ser principio activo en grado máximo, y de ningún modo sujeto pasivo. Pues bien, la razón de principio es aplicable a la potencia activa, ya que la potencia activa es principio de obrar en otro y, en cambio, la pasiva es principio receptivo de la acción extraña, como dice el Filósofo. Luego es necesario concluir que en Dios hay la máxima potencia activa.

SOLUCIONES. 1. La potencia activa no se opone al acto, sino que se fun-

Deo: quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra (q.3 a.3) ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Praeterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est eius essentia: cum in Deo nullum sit accidens. Essentiae autem divinae non est aliquod principium. Ergo ratio potentiae Deo non convenit.

4. Praeterea, supra (q.14 a.8; q.19 a.4) ostensum est quod scientia Dei et voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in Ps 88,9: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Respondeo dicendum quod duplex est potentia: scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius: patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra (q.3 a.1; q.4 a.1.2) quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud: potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, V *Metaphys.*[2] Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividi-

[2] IV c.12 n.2 (BK 1019): S.TH., lect.14 n.955.

tur contra actum, sed fundatur in eo: nam unumquodque agit secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum: nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum quod, quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina: quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus: non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae.

Ad quartum dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt. — Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum.

da en él. En cambio, la pasiva se opone al acto, porque las cosas son pasivas por lo que tienen de potenciales, y de aquí que se excluya de Dios la potencia pasiva y no la activa.

2. Siempre que un acto sea distinto de su potencia es más noble que ella. Pero la acción divina no es cosa distinta de su potencia, porque ambas son la esencia de Dios, en el que ni siquiera el ser es distinto de la esencia, y, por tanto, no es preciso que haya cosa alguna más noble que la potencia de Dios.

3. En las criaturas la potencia no es solamente principio de la acción, sino también del efecto, y por esto se salva en Dios el concepto de potencia, ya que es principio del efecto, aunque no en cuanto principio de acción, que éste lo es la esencia divina. A menos que se explicase según nuestro modo de concebir y en el sentido de que la esencia divina, que en sí misma incluye simplificado todo lo que de perfecto hay en las criaturas, puede, no obstante, concebirse bajo la razón de potencia y bajo la de acción, lo mismo que se concibe bajo la razón de naturaleza y bajo la de supuesto que tiene naturaleza.

4. No se pone la potencia en Dios como cosa que se distingue de la ciencia y de la voluntad con distinción real, sino sólo con distinción de razón, o sea en cuanto la potencia incluye el concepto de principio que ejecuta lo que la voluntad manda y la ciencia dirige, cosas las tres que competen a Dios de igual manera.—También se puede decir que la ciencia o la voluntad divina, en cuanto principio operativo, tiene razón de potencia, y por esto su estudio en Dios precede al de la potencia, como la causa precede al efecto.

ARTICULO 2

Utrum potentia Dei sit infinita [a]

Si la potencia de Dios es infinita

DIFICULTADES. Parece que la potencia de Dios no es infinita.

1. Según el Filósofo, todo lo infinito es imperfecto. Pero la potencia de Dios no es imperfecta. Luego no es infinita.

2. Toda potencia se manifiesta por su efecto, o, de lo contrario, es inútil. Si, pues, la potencia de Dios fuese infinita, podría producir un efecto infinito, cosa que es imposible.

3. Demuestra el Filósofo que si la potencia de algún cuerpo fuese infinita, movería instantáneamente. Pero Dios no mueve instantáneamente, sino que *mueve a la criatura espiritual en el tiempo, y a la corporal en el tiempo y en el espacio,* como dice San Agustín. Luego su potencia no es infinita.

POR OTRA PARTE, dice San Hilario que Dios es *viviente, poderoso y de inmensa fuerza.* Pero todo lo inmenso es infinito. Luego la fuerza divina es infinita.

RESPUESTA. Según hemos dicho, en tanto hay potencia activa en Dios en cuanto está en acto. Si, pues, su ser es infinito, por cuanto no está limitado por cosa alguna que lo reciba, como dijimos al tratar de la infinidad de la esencia divina, síguese que la potencia de Dios es por necesidad infinita. La razón es porque en todos los agentes se observa que cuanto mejor participan de la forma con que obran, mayor es su potencia para obrar, lo mismo que cuanto más caliente está un cuerpo, tanto mayor poder tiene para calentar, y lo tendría infinito si infinito fuese su calor. Por tanto, como la esencia divina, por la que Dios obra, es infinita, según hemos demostrado, síguese que su potencia es también infinita.

SOLUCIONES. 1. El Filósofo habla de lo infinito por razón de la materia no limitada de una forma, que es el infinito que conviene a la cantidad. Pero, según hemos visto, la esencia divina no es infinita de este modo. Y, por consiguiente, tampoco lo es su potencia. Luego no se sigue que sea imperfecta.

2. La potencia de un agente unívoco se manifiesta íntegramente en su efecto; la potencia generativa del hombre, por ejemplo, no alcanza a más que a engendrar a otro hombre. Pero la potencia de un agente no unívoco no se manifiesta totalmente en la producción de su efecto, como no se manifiesta totalmente la potencia del sol en la producción de un animal procedente de una putrefacción. Ahora bien, no hay duda que Dios es un agente no unívoco, ya que, según hemos visto, ninguna otra cosa puede convenir con El en especie ni en género, y, por tanto, su efecto ha de ser siempre inferior a su poder. Por consiguiente, no es preciso que el poder infinito de Dios se manifieste en la producción de un efecto infinito.—Más aún, incluso si no produjese efecto alguno, no por eso sería inútil la potencia divina. Inútil es lo que se ordena a un fin y no lo alcanza, y la potencia de Dios no se ordena al efecto como a fin, sino que más bien ella es el fin de sus efectos.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita.

1. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum, in III *Physic.* [3] Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Praeterea, omnis potentia manifestatur per effectum; alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile.

3. Praeterea, Philosophus probat in VIII *Physic.* [4], quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti: sed *movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus,* secundum Augustinum, VIII *Super Genesim ad litteram* [5]. Non ergo est eius potentia infinita.

Sed contra est quod dicit Hilarius, VIII *De Trin.* [6], quod Deus est *immensae virtutis, vivens, potens.* Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per ea quae supra (q.7 a.1) dicta sunt, cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum: et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra (q.7 a.1) ostensum est; sequitur quod eius potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiae non terminatae per formam; cuiusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra (ibid.) ostensum est; et per consequens nec eius potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu; potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum: nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra (q.3 a.5) ostensum est. Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum.—Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

[a] *Sent.* 1 d.43 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,43; *De pot.* q.1 a.2; *Phys.* 8 lect.23; *Metaphys.* 12 lect.8; *Compend. Theol.* c.19.

[3] C.6 n.9 (Bk 207a7): S.Th., lect.11 n.4.

[4] C.10 n.2 (Bk 266a31): S.Th., lect.21 n.6

[5] C.20,22: ML 34,388; 389.

[6] L.8 n.24: ML 10,235.

3. Prueba el Filósofo que, si algún cuerpo tuviese potencia infinita, movería sin necesidad de emplear tiempo; pero asimismo demuestra que la potencia del motor del cielo es infinita, porque puede mover durante tiempo infinito. Luego su pensamiento es que la potencia de un cuerpo, caso de ser infinita, movería sin emplear tiempo, pero no así la de un motor incorpóreo. La razón está en que un cuerpo que mueve a otro es un agente unívoco, por lo cual es preciso que se manifieste todo su poder en el movimiento; y puesto que, cuanto mayor es la potencia del cuerpo que mueve, tanto más rápido es el movimiento, si fuese infinita, por necesidad movería incomparablemente más pronto, que equivale a mover sin emplear tiempo. En cambio, el motor incorpóreo es un agente no unívoco, por lo cual no es preciso que se manifieste todo su poder en el movimiento, en forma que mueva sin emplear tiempo, y sobre todo porque mueve como lo dispone su voluntad.

Ad tertium dicendum quod Philosophus in VIII *Physic.*[7], probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, quod moveret in non tempore. Et tamen ostendit[8], quod potentia motoris caeli est infinita: quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum eius intentionem, quod potentia infinita corporis si esset, moveret in non tempore: non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est maior, tanto velocius movet: necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et praesertim, quia movet secundum dispositionem suae voluntatis.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit omnipotens[a]

Si Dios es omnipotente

DIFICULTADES. Parece que Dios no es omnipotente.

1. Ser movidos y recibir alguna acción es propio de todos los seres. Pero esto no lo puede Dios, que, como hemos visto, es inmóvil. Luego no es omnipotente.

2. Pecar es hacer algo. Pero Dios no puede pecar, *ni negarse a sí mismo*, como dice el Apóstol. Luego no es omnipotente.

3. De Dios se dice que *manifiesta su bondad por encima de todo, perdonando y usando de misericordia.* Luego lo más que puede hacer la potencia divina es perdonar y usar de misericordia. Sin embargo, hay cosas mucho más grandes que perdonar y compadecerse, como sería crear otro mundo, o cosa parecida. Luego Dios no es omnipotente.

4. Comentando el texto del Apóstol: *Dios hizo necedad la sabiduría de este mundo,* dice la Glosa.: *Hizo Dios necedad la sabiduría de este mundo, demostrando que es posible lo que ella juzgaba imposible.* Parece, pues, que de lo posible o imposible no se debe juzgar por las causas segundas, como lo hace la sabiduría de este mundo, sino por la potencia divina. Si, pues, Dios es omnipotente, todo es posible. Luego nada hay imposible. Pero, suprimido lo imposible, desaparece lo necesario, pues lo que necesariamente existe es imposible que no exista. Luego, si Dios es omnipotente, nada hay necesario en el mundo. Pero esto es imposible. Luego Dios no es omnipotente.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens.

1. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest: est enim immobilis, ut supra (q.2 a.3; q.9 a.1) dictum est. Non igitur est omnipotens.

2. Praeterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque *seipsum negare*, ut dicitur II Tim 2,13. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Praeterea, de Deo dicitur[9] quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat.* Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo maius quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Praeterea, super illud I Cor 1,20, *stultam fecit Deus sapientiam huius mundi,* dicit Glossa[10]: *sapientiam huius mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile iudicabat.* Unde videtur quod non sit aliquid iudicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi iudicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

POR OTRA PARTE, se dice en San Lucas: *No hay palabra alguna imposible para Dios.*

Sed contra est quod dicitur Lc 1,37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

RESPUESTA. Comúnmente se confiesa que Dios es omnipotente, y, a pesar de ello, no parece fácil asignar la razón de la omnipotencia, ya que caben dudas acerca de qué cosas sean las comprendidas en el enunciado Dios todo lo puede. Sin embargo, bien pensado, como la potencia se refiere a lo posible, cuando se dice que Dios todo lo puede, lo más exacto es entender que puede todo lo posible y que por esto se le llama omnipotente.

Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur.

Pues bien, según el Filósofo, *lo posible* puede serlo de dos maneras. Una, con relación a alguna potencia, como

Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, in V *Metaphys.*[11] Uno modo, per

[a] 3 q.13 a.1; *Sent.* 1 d.42 q.2 a.2; 3 d.1 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 1,84; 2,22.25; *De pot.* q.1 a.7; q.5 a.3; *Quodl.* 3 q.1 a.1; 5 q.2 a.1; 12 q.2 a.1; *Ethic.* 6 lect.2.

[7] Lc. in arg.

[8] C.10 n.9 (BK 267b24): S.TH., lect.23 n.7.

[9] In collecta domin. 10 post Pentecosten.

[10] Ordin. Cf. AMBROSIUM: ML 17,199.

[11] IV c.12 n.10 (BK 1019b34): S.TH., lect.14 n.961.

es *posible para el hombre* lo sujeto a la potencia humana. Pero de Dios no puede decirse que sea omnipotente porque puede todas las cosas que son posibles para la naturaleza creada, ya que la potencia divina se extiende a mucho más. Y si se dijese que es omnipotente porque puede todo lo que es posible para su potencia, habría un círculo vicioso en la definición de la omnipotencia, pues esto equivale a decir que es omnipotente porque puede todo lo que puede. Es necesario, pues, que se llame a Dios omnipotente porque puede todo lo *absolutamente posible,* que es la segunda manera de ser *posible.* Pues bien, lo posible o imposible en absoluto depende de la relación que haya entre sus términos; posible es aquello cuyo predicado no repugna al sujeto; v.gr.: que Sócrates esté sentado; e imposible en absoluto aquello cuyo predicado repugna al sujeto; por ejemplo: que un hombre sea asno.

Mas aquí se ha de advertir que, como todo agente produce algo parecido a él, a cada potencia activa corresponde, como objeto propio, lo posible según la razón del acto en que cada potencia activa se funda, como, por ejemplo, la potencia de calentar se refiere como a objeto propio a lo que puede ser calentado. Ahora bien, el ser de Dios, en el cual se funda la razón de la potencia divina, es el ser infinito, que no está encuadrado en ninguna categoría del ente, sino que de antemano contiene en sí toda la perfección del ser. Por consiguiente, todo lo que puede tener razón de ser está contenido entre los posibles absolutos, con relación a los cuales decimos que Dios es omnipotente.

Pero nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Luego lo único que repugna a la razón de absolutamente posible, que está sometido a la omnipotencia divina, es lo que en sí mismo y simultáneamente entraña el ser y el no-ser. Esto es, pues, lo que no

respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse *possibile homini.* Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae: quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest *omnia possibilia absolute,* quod est alter modus dicendi *possibile.* Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa: sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non prop-

ter defectum divinae potentiae: sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod *non possunt fieri,* quam quod *Deus non potest ea facere.*—Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis [12]: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Id enim quod contradictionem implicat, *verbum* esse non potest: quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est (in c). Unde, quod non potest moveri et pati, non repugnat omnipotentiae.

Ad secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta actione: unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Et propter hoc, Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat, in IV *Topic.* [13], quod *potest Deus et studiosus prava agere.* Sed hoc intelligitur vel sub conditione cuius antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere *si velit:* nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur, *si homo est asinus, habet quatuor pedes.* Vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere, quae nunc prava videntur; quae tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homi-

está sujeto a la omnipotencia, y no por insuficiencia del poder divino, sino porque no puede tener razón de factible, ni siquiera de posible. Por consiguiente, todo lo que no implica contradicción está comprendido entre los posibles respecto a los cuales se llama omnipotente a Dios, y, en cambio, lo que la implica no está contenido bajo la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible; por lo cual más exacto es decir que *no puede ser hecho* que no decir que *Dios no puede hacerlo.*—Y, sin embargo, esto no se opone al dicho del ángel: *Ninguna palabra es imposible para Dios,* pues lo que implica contradicción no puede ser *palabra,* porque ningún entendimiento puede concebirlo.

SOLUCIONES. 1. Según hemos dicho, a Dios se le llama omnipotente por razón de la potencia activa y no de la pasiva, y, por tanto, no repugna a la omnipotencia el que no pueda moverse ni ser sujeto pasivo de acción.

2. Pecar es no alcanzar la perfección del acto, y, por tanto, poder pecar es poder ser deficiente en la acción, cosa que repugna a la omnipotencia; Dios no puede pecar precisamente porque es omnipotente. Y aunque dice el Filósofo que *Dios y el hombre estudioso pueden hacer cosas malas,* esto se ha de entender, o bien bajo una condición cuyo antecedente sea imposible, como si, v.gr., dijéramos que Dios puede hacer cosas malas *si quisiera,* pues nada se opone a que sea verdadera una proposición condicional cuyo antecedente y consecuente son imposibles, como ésta, por ejemplo: *si el hombre es asno, tiene cuatro patas;* o bien entender que Dios puede hacer cosas que ahora parecen malas y que, sin embargo, serían buenas si El las hiciese, o, por último, pensar que habla acomodándose a la opinión común entre los gentiles, quienes admitían que los hombres se trans-

[12] Lc. 1,37.
[13] C.5 n.7 (BK 126a34).

forman en dioses, como Júpiter o Mercurio.

3. La omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo, en el hecho de perdonar y usar de misericordia, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonar libremente los pecados, ya que el sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar pecados.—O también se puede decir que, perdonando a los hombres y compadeciéndolos, es como los conduce a la participación del bien infinito, que es el último efecto del poder divino.—O también porque, según hemos visto, el efecto de la misericordia de Dios es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo, y precisamente donde, sobre todo, se revela la omnipotencia divina es en que a ella pertenece la primera institución de todos los bienes.

4. Lo posible en absoluto no lo es ni por las causas superiores ni por las inferiores, sino por sí mismo. En cambio, lo llamado posible por alguna potencia es posible por su causa próxima, y por esto las cosas que sólo pueden ser hechas inmediatamente por Dios, como la creación, la justificación y otras parecidas, se llaman posibles por la causa superior, y posibles por las causas inferiores se llaman las que ellas pueden hacer; y según sea la condición de la causa próxima, el efecto es necesario o contingente, como ya tenemos explicado. La necedad de la sabiduría de este mundo consiste en pensar que lo imposible para la naturaleza es igualmente imposible para Dios. Por donde se ve que la omnipotencia divina no excluye la imposibilidad ni la necesidad de las cosas.

nes dicebant transferri in Deos, ut Iovem vel Mercurium.

Ad tertium dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: eius enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare.—Vel quia, parcendo hominibus et miserando, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis.—Vel quia, ut supra (q.21 a.4) dictum est, effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsam pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores; sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare, et huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem: quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causae proximae, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra (q.14 a.13 ad 1) dictum est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

ARTICULO 4

Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint [a]

Si Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod praeterita non fuerint.

1. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut caecum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed praeterita non fuisse, est impossibile per accidens: accidit enim Socratem non currere esse impossibile, ex hoc quod praeterit. Ergo Deus potest facere quod praeterita non fuerint.

2. Praeterea, quidquid Deus facere potuit, potest: cum eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

3. Praeterea, caritas est maior virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare caritatem amissam. Ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quae corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus dicit [14], *cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam.* Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio praeterito, quod non fuerit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.3; q.7 a.2 ad 1), sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse, contradictionem im-

DIFICULTADES. Parece que Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido.

1. Más imposible es lo imposible por sí mismo que lo accidentalmente imposible. Pero Dios puede hacer lo que es imposible por sí mismo, como dar vista a un ciego o resucitar un muerto. Luego con mayor razón puede hacer lo que es accidentalmente imposible. Pues bien: que lo pasado no haya sido, es imposible accidentalmente; la imposibilidad, por ejemplo, de que Sócrates no haya corrido, es accidental, por tratarse de un hecho pasado. Por consiguiente, Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido.

2. Todo lo que Dios ha podido hacer puede hacerlo ahora, ya que su potencia nunca disminuye. Pero antes de que Sócrates corriera pudo Dios hacer que no corriese. Luego después de correr puede hacer que no haya corrido.

3. Mayor virtud es la caridad que la virginidad. Pero Dios puede devolver la caridad perdida. Luego también la virginidad, y, por consiguiente, puede hacer que una mujer violada no lo haya sido.

POR OTRA PARTE, dice San Jerónimo: *Dios, que todo lo puede, no puede hacer de la mujer violada una inviolada.* Luego, por la misma razón, no puede hacer que no haya sido cosa alguna pasada.

RESPUESTA. Según hemos visto, lo que implica contradicción no cae bajo la omnipotencia de Dios. Pues bien, que lo pasado no haya sido, implica contradicción, ya que tan contradictorio es decir que Sócrates está sentado

[a] 2-2 q.152 a.3 ad 3; *Sent.* 1 d.42 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 2,25; *De pot.* q.1 a.3 ad 9; *Quodl.* 5 q.2 a.1; *Ethic.* 6 lect.2.

[14] *De custodia virginit. ad Eustoch.* epist.22 § 5: ML 22,397.

y que no está sentado como decir que estuvo sentado y que no lo estuvo, y decir que estuvo sentado es afirmar un hecho pasado, y decir que no lo estuvo es negar el mismo hecho. Luego que lo pasado no haya sido no está sujeto a la omnipotencia divina, y esto mismo es lo que enseña San Agustín: *Quienquiera que diga: Si Dios es omnipotente, haga que lo hecho no haya sido hecho, no advierte que dice: Si Dios es omnipotente, haga que lo verdadero, por lo mismo que es verdadero, sea falso;* y el Filósofo dice que *de una sola cosa está privado Dios: la de convertir en no hechas las cosas hechas.*

SOLUCIONES. 1. Aunque la imposibilidad de que lo pasado no haya existido es accidental si se considera la cosa pasada, v.gr., el andar de Sócrates, sin embargo, considerado lo pasado bajo razón de pasado, el que no haya existido no sólo es imposible en él, sino que lo es en absoluto, puesto que envuelve contradicción. Por tanto, es más imposible que la resurrección de un muerto, que no implica contradicción, porque sólo es imposible para determinada potencia, esto es, la natural, y esta clase de imposibles están sujetos a la potencia divina.

2. Así como, considerada la perfección de la potencia divina, Dios lo puede todo, y, sin embargo, algunas cosas no están sujetas a su potencia porque no tienen razón de posibles, así también, dada la inmutabilidad de la potencia divina, cuanto Dios ha podido lo puede ahora; pero hay cosas que antes que fuesen hechas tuvieron razón de posibles y han dejado de tenerla después que se hicieron, y de éstas se dice que no puede hacerlas porque no pueden ser hechas.

plicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita, quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit praeteritum: dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde praeterita non fuisse, non subiacet divinae potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit, *Contra Faustum* [15]: *Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint.* Et Philosophus dicit, in VI *Ethic.* [16], quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quae sunt facta.*

Ad primum ergo dicendum quod, licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, idest cursus Socratis; tamen, si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem: quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinae potentiae subduntur.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinae potentiae, omnia potest, sed quaedam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, quidquid Deus potuit, potest; aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quae iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

[15] L.26 c.5: ML 42,481.

[16] C.2 n.6 (BK 1139b10): S.TH., lect.2.

Ad tertium dicendum quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta: hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit. Sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod caritatem non amiserit.

3. Dios puede devolver a una mujer violada la integridad del alma y la del cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada, como tampoco puede quitar a un pecador que haya pecado y perdido la gracia.

ARTICULO 5

Utrum Deus possit facere quae non facit [a]

Si Dios puede hacer lo que no hace

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quae facit.

1. Deus enim non potest facere quae non praescivit et praeordinavit se facturum. Sed non praescivit neque praeordinavit se facturum, nisi ea quae facit. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

2. Praeterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quae non facit: nec iustum est ut faciat quae non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

3. Praeterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est, et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

Sed contra est quod dicitur Mt 26,53: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Iudaeis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erra-

DIFICULTADES. Parece que Dios no puede hacer lo que no hace.

1. Dios no puede hacer lo que no ha previsto y preordenado que había de hacer. Pero no ha previsto ni preordenado que había de hacer sino lo que hace. Luego no puede hacer más que las cosas que hace.

2. Dios no puede hacer más que lo que debe y es justo que se haga. Pues bien, ni Dios debe hacer sino lo que hace, ni es justo que haga lo que no hace. Luego no puede hacer más que las cosas que hace.

3. Dios no puede hacer sino lo que es bueno y conveniente para las cosas hechas. Mas para las cosas hechas por Dios no es bueno ni conveniente ser de manera distinta de como son. Luego no puede hacer sino lo que hace.

POR OTRA PARTE, se dice en San Mateo: *¿Acaso no puedo rogar a mi Padre y me enviaría ahora mismo más de doce legiones de ángeles?* Pero ni él las pidió ni el Padre se las envió para ahuyentar a los judíos. Luego Dios puede hacer lo que no hace.

RESPUESTA. En esta materia ha habido dos errores. Dijeron algunos que

[a] *Sent.* 1 d.43 q.2; *Cont. Gent.* 2,23.26.27; 3,98; *De pot.* q.1 a.5.

Dios obra como por necesidad de naturaleza, en forma que, así como de la acción de los seres naturales no puede provenir sino lo que proviene, v.gr., de un hombre otro hombre y de una aceituna un olivo, así tampoco pueden provenir de la acción divina otras cosas ni otro orden de cosas más que el actual.—Pero hemos demostrado que Dios no obra como obligado por la necesidad de la naturaleza, sino que la causa de todas las cosas es su voluntad, que tampoco está natural y necesariamente determinada a las actuales cosas. Por consiguiente, el actual orden de cosas en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otros.

Hubo también quienes dijeron que la potencia divina está determinada al actual curso de los seres por el orden de la sabiduría y justicia divina, sin la cual nada hace Dios.—Cierto que, como la potencia de Dios, que es su esencia, no es cosa distinta de la sabiduría divina, se puede decir sin inconveniente que nada hay en la potencia divina que no esté en el orden de su sabiduría, pues ésta incluye todas las posibilidades de la voluntad de Dios. Sin embargo, el orden impuesto a las cosas por la sabiduría divina, en el que, según hemos visto, consiste la razón de justicia, no se adecua a la sabiduría de Dios en forma que quede limitada a este orden. Ahora bien, no hay duda que toda la razón del orden que el sabio impone a lo que ha de hacer se toma del fin. Por consiguiente, cuando el fin es proporcionado a las cosas que por él se hacen, la sabiduría del que las hace está limitada a un orden fijo. Pero la bondad divina es un fin que excede sin proporción a las criaturas. Luego la sabiduría divina no está limitada a un orden, sea el que fuere, de

verunt. Quidam[17] enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturae; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivae oliva; ita ex operatione divina non possint aliae res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est.—Sed supra (q.10 a.3.4) ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii[18] vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur.—Cum autem potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae: nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, ut supra (q.21 a.4) dictum est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia

[17] Cf. AVERROEM, *Destr. destruct.* disp.3; ALGAZEL, *Metaphys.* p.1ª tr.5; AVICENNAM, *Metaphys.* tr.9 c.4; MAIMONIDEM, *Doct. perplex.* p.2.ª c.20.
[18] Cf. *De pot.* q.1 a.5; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 1 d.44 a.2.

non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra (q.19 a.3) dictum est; neque sapientia Dei et iustitia determinantur ad hunc ordinem, ut supra (in c) dictum est; nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse *secundum potentiam absolutam*. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra (a.3) dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere *de potentia ordinata*. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum: non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et

cosas, en forma tal que de ella no puedan fluir otras. Por consiguiente, se ha de decir que en absoluto Dios puede hacer otras cosas distintas de las que hace.

SOLUCIONES. 1. Como en nosotros la potencia y la esencia son distintas de la voluntad y del entendimiento, y el entendimiento, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, bien puede haber en la potencia cosas que no pueden estar en la voluntad justa ni en el entendimiento sabio. Pero en Dios, la potencia, la esencia, la voluntad, el entendimiento, la sabiduría y la justicia son una misma cosa, y, por tanto, nada puede haber en la potencia divina que no pueda estar en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio. Con todo, como la voluntad no está determinada necesariamente a esta cosa o a la otra, si no es tal vez con necesidad hipotética, como queda dicho, ni tampoco están determinadas al presente orden de cosas la sabiduría de Dios y su justicia, según acabamos de ver, nada se opone a que en la potencia divina haya cosas que Dios no quiere y que no estén contenidas en el orden que estableció en el mundo. Y como la potencia se concibe como la que ejecuta, la voluntad como la que manda y el entendimiento y la sabiduría como la que dirige, decimos que aquello que se atribuye a la potencia considerada en sí misma lo puede Dios *por potencia absoluta*, y esto es todo aquello en que se puede salvar la razón de ser, conforme hemos dicho, y, en cambio, lo que se atribuye a la potencia divina en cuanto ejecuta el mandato de la voluntad justa, se dice que lo puede Dios por *potencia ordenada*. Luego, según esto, se ha de decir que por potencia absoluta puede Dios hacer cosas distintas de las que previó y determinó hacer, y, sin embargo, es imposible que haga cosa alguna de las que no haya previsto y predeterminado que había de hacer, porque la realidad del hacer está

sujeta a la presciencia y a la predeterminación, pero no el poder de hacer, que es natural. En tanto, pues, hace Dios algo por cuanto quiere; pero la razón de que pueda no es porque quiere, sino porque tal es por naturaleza [32].

praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi: non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult: non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura.

2. Dios a nadie debe nada, más que a sí mismo, y, por consiguiente, decir que Dios no puede hacer más que lo que debe equivale a decir que no puede hacer sino lo que para El es justo y conveniente. Sin embargo, las palabras *justo* y *conveniente* se pueden entender de dos maneras. Una, cuando dichos términos se unan primeramente al verbo *es*, de suerte que la frase se contraiga a significar cosas presentes, y de este modo se refiere a la potencia, y en este sentido es falsa, pues su significado es el siguiente: *Dios no puede hacer sino lo que ahora es conveniente y justo*. Pero si primeramente se unen al verbo *puede*, que amplía el sentido, y después al verbo *es*, se daría a entender un presente indeterminado y confuso, y la proposición sería verdadera en este sentido: *Dios no puede hacer sino aquello que, si lo hiciese, sería conveniente y justo*.

Ad secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum. Sed hoc quod dico *conveniens et iustum*, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod hoc quod dico *conveniens et iustum*, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo *est*, ita quod restringatur ad standum pro praesentibus; et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur: est enim sensus: *Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et iustum*. Si vero prius coniungatur cum hoc verbo *potest*, quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo *est*, significabitur quoddam praesens confusum: et erit locutio vera, sub hoc sensu: *Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et iustum*.

3. El presente orden de cosas está, indudablemente, determinado a los seres que actualmente existen; pero la sabiduría y potencia de Dios no se limitan a él. Por consiguiente, aunque ningún otro orden sea bueno y conveniente para las cosas que ahora hay, Dios puede, sin embargo, hacer otras cosas e imponerles otro orden.

Ad tertium dicendum quod, licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

ARTICULO 6

Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit [a]

Si Dios puede hacer mejores las cosas que hace

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quae facit.

DIFICULTADES. Parece que Dios no puede hacer mejores las cosas que hace.

1. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

1. Todo lo que Dios hace lo hace con sumo poder y sabiduría. Pues bien, tanto mejor es lo que se hace cuanto con mayor poder y sabiduría se haga. Luego Dios no puede hacer cosa alguna mejor que la hizo.

2. Praeterea, Augustinus, *Contra Maximinum* [19], sic argumentatur: *si Deus potuit, et noluit, gignere filium sibi aequalem, invidus fuit.* Eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

2. San Agustín argumenta de esta manera: *Si Dios pudo engendrar un hijo igual a El y no quiso, fue envidioso;* y por la misma razón, si pudo hacer las cosas mejores que las hizo y no quiso, fue envidioso. Pero la envidia es cosa absolutamente ajena a Dios. Luego a cada ser lo hizo óptimo, y, por consiguiente, no puede hacer cosa alguna mejor que la hizo.

3. Praeterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri: quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit in *Enchirid.* [20], *bona sunt singula quae Deus fecit, sed simul universa valde bona: quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo.* Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

3. No puede hacerse mejor lo que es sumamente bueno, porque sobre lo máximo no hay nada. Pero dice San Agustín: *Cada una de las cosas que Dios hizo es buena, pero todas juntas son buenísimas, porque de su conjunto resulta la admirable belleza del universo.* Luego Dios no puede hacer mejor el orden del universo.

4. Praeterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram: et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum: et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata: et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quae fecit Deus potest facere meliora.

4. Cristo, en cuanto hombre, está lleno de gracia y de verdad y recibió el Espíritu sin medida, por lo cual no puede ser mejor. La bienaventuranza creada se llama asimismo bien supremo, y por esto no puede ser mejor. La Santísima Virgen María fue exaltada sobre todos los coros de los ángeles, y, por tanto, no puede ser mejor. Luego no todo lo que Dios hizo puede hacerlo mejor.

Sed contra est quod dicitur ad Eph 3,20, quod Deus *potens est*

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol que Dios *es poderoso para hacer todas las*

a *Sent.* 1 d.44 a.1.2.3.
[19] L.2 c.7: ML 42,762.
[20] C.10: ML 40,236.

cosas con más abundancia de lo que nosotros pedimos o pensamos.

omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus.

RESPUESTA. Las cosas tienen doble bondad. Una esencial, como ser racional es esencial al hombre; y en cuanto a este bien, Dios no puede hacer cosa alguna mejor que la hizo, aunque puede hacer otra mejor, por lo mismo que no puede hacer mayor al número cuatro, porque, si fuese mayor, ya no sería el cuatro, sino otro número, y la adición de una diferencia substancial en las definiciones equivale a añadir una unidad a los números, como dice Aristóteles. Hay, sin embargo, otra bondad que no pertenece a la esencia de las cosas, como la de que un hombre sea bueno o virtuoso, y en cuanto a esta clase de bienes puede Dios hacer las cosas mejores que las hizo. Así, pues, hablando en general, dada una cosa cualquiera, puede Dios hacer otra mejor.

Respondeo dicendum quod bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem, quae est de essentia rei: sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem: quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII *Metaphys.* [21] Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei: sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

SOLUCIONES. 1. Cuando se dice que Dios puede hacer las cosas mejor que las hace, si la palabra *mejor* se toma como substantivo, la proposición es verdadera, ya que puede hacer otra cosa mejor que cualquiera de las hechas; y aun tratándose de las mismas cosas, puede hacerlas mejor en algunos aspectos, aunque no en otros, según hemos dicho. Pero si la palabra *mejor* se toma como adverbio y significa el modo de la acción por parte del que la ejecuta, no puede Dios hacer las cosas mejor que las hizo, porque no puede hacerlas con mayor sabiduría ni con mayor bondad. En cambio, si se refiere al modo de ser de lo hecho, puede entonces hacerlas mejor, porque puede dar a las cosas que hace un mejor modo de ser en cuanto a los accidentes, aunque no en cuanto a la esencia.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est (in corp.). Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit: quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius: quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

2. Es de esencia del hijo que, alcanzada la perfección, sea igual al padre; pero no es de esencia de criatura alguna que sea mejor de lo que Dios la hizo, y, por consiguiente, es inaplicable la comparación.

Ad secundum dicendum quod de ratione filii est quod aequetur patri, cum ad perfectum venerit: non est autem de ratione creaturae alicuius, quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

[21] VII c.3 n.8 (BK 1044a1): S.TH., lect.3 n.1723.

3. El universo, en el supuesto de que conste de lo que actualmente lo integra, no puede ser mejor, debido a que el orden dado por Dios a las cosas, y en el que consiste el bien del universo, es tan insuperable, que, si alguna fuese mejor, se destruiría la proporción del orden, como se rompe la armonía de la cítara si una cuerda se tensa más de lo debido. No obstante, Dios podría hacer cosas distintas o añadir otras a las que ya hizo, y así el universo que resultase sería mejor.

Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: et sic esset illud universum melius.

4. La humanidad de Cristo, por estar unida a Dios; la bienaventuranza creada, por ser goce de Dios, y la Santísima Virgen, por ser madre de Dios, obtienen del bien infinito, que es Dios, una dignidad en cierto modo infinita; y en cuanto a esto, nada mejor se puede hacer, por lo mismo que nada puede ser mejor que Dios.

Ad quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 26

DE LA BIENAVENTURANZA DE DIOS

La felicidad es la resultante natural y lógica de la virtud. Por eso Santo Tomás, después de haber expuesto las virtudes divinas (sabiduría, amor, misericordia, justicia, prudencia...), concluye su tratado de *Deo Uno* con una breve cuestión sobre la bienaventuranza de Dios.

He aquí esquemáticamente indicados los distintos puntos que estudia acerca de esta cuestión:

I. Existencia de la bienaventuranza divina (a.1).

II. Naturaleza de esta bienaventuranza ....
- A) Considerada absolutamente y en sí misma: su constitutivo metafísico, consistente en la intelección del Ser divino (a.2).
- 3) Relativamente considerada ...
  - 1.º En orden a los demás bienaventurados: si Dios es la bienaventuranza de todo bienaventurado (a.3).
  - 2.º En orden a las demás bienaventuranzas: si comprende todas las demas bienaventuranzas (a.4).

La Sagrada Escritura supone en todas sus páginas la existencia de la bienaventuranza de Dios, el cual, no contento con ser infinitamente dichoso y feliz en sí mismo, quiere hacer a la criatura racional partícipe de su propia bienaventuranza. Baste citar en corroboración de esta afirmación dos testimonios del apóstol San Pablo en su I Epístola a Timoteo: «Conforme el Evangelio glorioso del bienaventurado Dios que me ha sido encomendado» (1,11). «Hasta la manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, quien hará aparecer a su tiempo al bienaventurado y solo Monarca, Rey de Reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno. Amén» (6,15-16).

La doctrina de la Iglesia está compendiada en aquellas palabras del *C. Vaticano I,* que dice, hablando de Dios, que es «en sí mismo y por sí mismo beatísimo» (D 1782).

La exposición teológica de Santo Tomás

1.º *Existencia de la bienaventuranza divina* (a.1).—Bienaventuranza es la perfección completa y última de la criatura racional. Dos son, pues, las condiciones que se requieren para que pueda darse bienaventuranza: perfección última y completa y conocimiento racional de dicha perfección.

Estas dos condiciones se encuentran en Dios de eminentísimo modo, pues El es la bondad por esencia e ilimitada y el entender subsistente e infinito: es el Sumo Bien, que se conoce y posee a sí mismo. Por consiguiente, es infinitamente bienaventurado y feliz.

2.º *Naturaleza de la bienaventuranza divina.*—Considerada absolutamente y en sí misma, la bienaventuranza de Dios consiste, objetivamente, en el mismo bien divino, y formalmente, en la operación del divino entendimiento (a.2).

La bienaventuranza formal debe consistir siempre en la operación más perfecta del bienaventurado, y ésta es—según la doctrina de Santo Tomás—la del entendimiento, y no la de la voluntad. La acción del entendimiento trae las cosas a sí y se posesiona de ellas, mientras que la acción de la voluntad tiende hacia las cosas. Es, pues, la acción del entendimiento por la que Dios se posesiona formalmente de su propio e infinito Bien (a.2).

Relativamente considerada, la bienaventuranza de Dios puede compararse, bien a las criaturas bienaventuradas, bien a las demás bienaventuranzas creadas.

Comparada a las criaturas bienaventuradas, es una e idéntica la bienaventuranza objetiva de Dios y la de los santos en el cielo, pues Dios y los bienaventurados son dichosos y felices por la posesión de un mismo objeto, que es el sumo e infinito Bien. Pero, en cambio, la bienaventuranza formal de Dios es esencialmente distinta de la bienaventuranza formal de las criaturas, pues la primera es una acción increada, infinita y simplicísima de Dios, mientras la segunda es una acción de la criatura, y, por consiguiente, limitada y multiplicada en cada uno de los entendimientos creados (a.3).

Comparada a las bienaventuranzas creadas, la bienaventuranza de Dios las comprende todas de modo eminente y perfectísimo. Y no sólo comprende y encierra las bienaventuranzas creadas, que son de verdad tales, sino, además, todo cuanto hay de bueno y perfecto en las falsas y aparentes bienaventuranzas (a.4).

La felicidad que proporciona la vida contemplativa está eminentemente contenida en la contemplación clara y continua que Dios tiene de su divina esencia y, en ella, de todas las cosas creadas; y la de la vida activa, en el gobierno de todo el universo.

El goce que ocasionan los placeres terrenales está ventajosísimamente compensado en el gozo inmenso que Dios siente de sí mismo y de todos los santos; el disfrute de las riquezas, en su absoluta y total suficiencia; el del poderío, en su omnipotencia; el de la dignidad y mando, en el régimen supremo que ejerce sobre todas las criaturas; y el de fama y renombre, en la gloria y alabanza que sin cesar le tributan todos los seres de la creación. En una palabra: toda felicidad creada, verdadera o aparente, está eminentemente contenida en la bienaventuranza divina.

CUESTION 26

(In quatuor articulos divisa)

De divina beatitudine

De la bienaventuranza divina

Concluido el estudio de lo que pertenece a la unidad de la esencia divina, quédanos ahora tratar de la bienaventuranza de Dios, y en esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si la bienaventuranza conviene a Dios.

Segunda: por razón de qué es Dios bienaventurado, y si lo es por el acto del entendimiento.

Tercera: si es esencialmente la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados.

Cuarta: si en su bienaventuranza está incluida toda bienaventuranza.

Ultimo autem, post considerationem eorum quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum beatitudo Deo competat.

Secundo: secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus.

Tertio: utrum sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati.

Quarto: utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULO 1

Utrum beatitudo Deo competat [a]

Si la bienaventuranza compete a Dios

DIFICULTADES. Parece que la bienaventuranza no compete a Dios.

1. Según Boecio, bienaventuranza es un *estado perfecto por acumulación de todos los bienes.* Pero en Dios no ha lugar a la acumulación de bienes, como tampoco a la composición. Luego no le compete la bienaventuranza.

2. Según el Filósofo, la bienaventuranza o felicidad es el *premio de la virtud.* Pero en Dios no caben ni premio ni mérito. Luego tampoco cabe la bienaventuranza.

POR OTRA PARTE, dice el Apóstol: *A quien hará aparecer a su tiempo el Dios bienaventurado y único poderoso, Rey de reyes y Señor de señores.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat.

1. Beatitudo enim, secundum Boetium, in III *De consol.*[1], *est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Praeterea, beatitudo, sive felicitas, est *praemium virtutis,* secundum Philosophum, in I *Ethic.*[2] Sed Deo non convenit praemium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I ad Tim ultimo, 15: *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.*

a *Sent.* 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gent.* 1,100.

[1] Prosa 2: ML 63,724.

[2] C.9 n.3 (BK 1199b16): S.TH., lect.14 n.169.

Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet: et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis: quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (q.4 a.2 ad 1; q.13 a.4).

Ad secundum dicendum quod esse praemium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit: sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

RESPUESTA. A Dios compete la bienaventuranza en grado máximo. Con el nombre de bienaventuranza no se entiende más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, cuyo es conocer su propia satisfacción en el bien de que goza, y a la que compete ser dueña de sus acciones y susceptible de que le sobrevengan cosas buenas o malas. Pues bien, ambas condiciones, o sea la de ser perfecto y la de ser inteligente, son propias de Dios en grado máximo, y, por tanto, en el mismo grado lo es la bienaventuranza.

SOLUCIONES. 1. La acumulación de bienes que hay en Dios no es por modo de composición, sino por modo de perfección simple, porque, según hemos visto, lo que en las criaturas es múltiple, preexiste en Dios de modo simple y unificado.

2. Ser premio de la virtud es cosa accidental en la bienaventuranza, en cuanto es una bienaventuranza adquirida, lo mismo que es accidental en el ser que sea término de la generación, por cuanto pasa de la potencia al acto. Por tanto, así como Dios tiene ser sin haber sido engendrado, así también tiene bienaventuranza sin haberla merecido.

ARTICULO 2

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum [a]

Si se llama a Dios bienaventurado por el entendimiento

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum.

1. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam: quia bonum respicit esse, quod est secundum essentiam, secundum Boetium, in libro *De hebdomad.*[3]

DIFICULTADES. Parece que Dios no se llama bienaventurado por el entendimiento.

1. La bienaventuranza es el sumo bien. El bien se atribuye a Dios por esencia, ya que el bien connota el ser, y éste, según Boecio, en Dios es esencial. Luego la bienaventuranza también se atribuye a Dios por razón de la

a *Sent.* 2 d.16 a.2; *In I Tim.* 6 lect.3.

[3] ML 64,1314: S.TH., lect.4.

esencia y no por razón del entendimiento.

Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. La bienaventuranza tiene razón de fin, y el fin, lo mismo que el bien, es objeto de la voluntad. Luego según la voluntad, y no según el entendimiento, se dice que es Dios bienaventurado.

2. Praeterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

Por otra parte, dice San Gregorio: *Es glorioso el que para disfrutar de sí no necesita de las alabanzas ajenas,* y ser glorioso significa ser bienaventurado. Si, pues, de Dios gozamos por el entendimiento, porque *la visión es toda la recompensa,* como dice San Agustín, parece que la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón del entendimiento.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXII *Moralium*[4]: *Ipse gloriosus est, qui, dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est.* Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia *visio est tota merces,* ut dicit Augustinus[5], videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

Respuesta. La bienaventuranza, como hemos dicho, significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual, pues así como todas las cosas apetecen su perfección, la naturaleza intelectual apetece ser bienaventurada. Ahora bien, lo más perfecto que hay en la naturaleza intelectual es la operación intelectual, por la que en cierto modo adquiere todas las cosas, y, por consiguiente, la bienaventuranza de toda naturaleza intelectual consiste en entender. Y aunque en Dios el ser y el entender no son realmente distintos, tienen, sin embargo, distintos conceptos, y, por consiguiente, la bienaventuranza se ha de atribuir a Dios por el entendimiento, como también a los otros bienaventurados, que se llaman tales por asimilación con la bienaventuranza divina.

Respondeo dicendum quod beatitudo, sicut dictum est (a.1), significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creaturae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.

Soluciones. 1. La razón alegada prueba que Dios es bienaventurado por esencia, pero no que le convenga la bienaventuranza por razón de la esencia, sino más bien por razón del entendimiento.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam: non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus.

2. La bienaventuranza, puesto que es un bien, es objeto de la voluntad. Pero el objeto es cosa que se concibe como anterior al acto de la potencia, y, por tanto, según nuestro modo de entender, antes es la bienaventuranza divina que el acto de la voluntad que en ella reposa, y ésta no puede ser más que el acto del entendimiento, y por esto en el acto del entendimiento se coloca la bienaventuranza.

Ad secundum dicendum quod beatitudo, cum sit bonum, est obiectum voluntatis. Obiectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde, secundum modum intelligendi, prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

[4] C.6: ML 76,639.

[5] *Enarr. in Ps.* 90 serm.2: ML 37,1170; *De Trin.* l.1 c.9: ML 42,833.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati[a]

Si Dios es la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.

Dificultades. Parece que Dios es la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados.

1. Deus enim est summum bonum, ut supra (q.6 a.2) ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus (q.11 a.3) patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

1. Según hemos dicho, Dios es el sumo bien, y es imposible que haya muchos bienes supremos, como también dijimos. Si, pues, es de esencia de la bienaventuranza que sea el sumo bien, parece que no puede serlo más que Dios.

2. Praeterea, beatitudo est finis rationalis naturae ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturae, soli Deo convenit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

2. La bienaventuranza es el último fin de la naturaleza racional. Pero ser fin último de la naturaleza racional compete exclusivamente a Dios. Luego solamente Dios es la felicidad de cada uno de los bienaventurados.

Sed contra, beatitudo unius est maior beatitudine alterius, secundum illud I Cor 15,41: *stella differt a stella in claritate.* Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

Por otra parte, la bienaventuranza de unos es mayor que la de otros, pues, como dice el Apóstol, *una estrella se diferencia de otra estrella en el resplandor.* Pero mayor que Dios no hay nada. Luego la bienaventuranza es cosa distinta de Dios.

Respondeo dicendum quod beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari: scilicet obiectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideratur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus,

Respuesta. La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento, en el cual se pueden distinguir dos cosas: el objeto del acto, que es lo inteligible, y el acto mismo, que es la acción de entender. Si, pues, la bienaventuranza se considera por parte del objeto, entonces sólo Dios es la bienaventuranza, pues sólo porque entiende a Dios es alguien bien-

[a] 1-2 q.3 a.1; *Sent* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1.

aventurado, como dice San Agustín: *Bienaventurado el que te conoce, aunque ignore las otras cosas.* En cambio, por parte del acto del que entiende, la bienaventuranza en las criaturas bienaventuradas es una cosa creada, si bien en Dios, incluso en este aspecto, es algo increado.

quod Deum intelligit; secundum illud Augustini, in V libro *Confess.* [6]: *Beatus est qui te novit, etiam si alia ignoret.* Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis: in Deo autem est etiam secundum hoc, aliquid increatum.

SOLUCIONES. 1. La bienaventuranza, en cuanto al objeto, es el bien sumo en absoluto; pero en cuanto al acto, no es en las criaturas bienaventuradas el bien sumo en absoluto, sino en el género de bienes que la criatura puede participar.

2. Hay un doble fin, que el Filósofo llama fin *del que* y fin *por el que;* como si dijéramos, la cosa u objeto y el uso o disfrute de ella. El fin, por ejemplo, del avaro es el dinero y la adquisición del dinero. Pues bien, Dios es el fin último de la criatura racional como objeto, y la bienaventuranza creada es fin último como uso, o, mejor dicho, como fruición del objeto.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter: sed quantum ad actum, in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet *cuius* et *quo,* ut Philosophus dicit [7], scilicet ipsa res, et usus rei: sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniae. Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei.

ARTICULO 4

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur [a]

Si en la bienaventuranza de Dios está incluida toda bienaventuranza

DIFICULTADES. Parece que la bienaventuranza de Dios no abarca toda bienaventuranza.

1. Hay bienaventuranzas falsas. Pero nada en Dios puede ser falso. Luego la bienaventuranza divina no abarca toda bienaventuranza.

2. Hay cierta felicidad que consiste, según algunos, en cosas corpóreas, v.gr., en los placeres, en las riquezas y en otras parecidas, que no pueden darse en Dios, que es incorpóreo. Luego la bienaventuranza divina no incluye toda bienaventuranza.

POR OTRA PARTE, la bienaventuranza es una perfección. Pero la perfección divina incluye todas las perfecciones, según hemos visto. Luego la bienaventuranza divina incluye toda bienaventuranza.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines.

1. Sunt enim quaedam beatitudines falsae. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Praeterea, quaedam beatitudo secundum quosdam, consistit in rebus corporalibus, sicut in voluptatibus, divitiis, et huiusmodi: quae quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est quod beatitudo est perfectio quaedam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra (q.4 a.2) ostensum est. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

a *Cont. Gent.* 1,102.

6 C.4: ML 32,708.

7 *De anima* l.2 c.4 n.5 (Bk 415b20): S.Th., lect.7 n.316.

RESPUESTA. Cuanto de deseable hay en cualquier clase de felicidad, todo preexiste de modo más elevado en la bienaventuranza divina. Por lo que se refiere a la felicidad contemplativa, tiene la contemplación continua y ciertísima de sí mismo y de todas las otras cosas, y en cuanto a la activa, tiene el gobierno de todo el universo. De la felicidad terrena, que, según Boecio, consiste en placeres, riquezas, poderío, dignidad y fama, por riqueza tiene la omnímoda abundancia que la riqueza promete; por poderío, la omnipotencia; por dignidad, el gobierno de todos los seres, y por fama, la admiración de todas las criaturas.

Respondeo dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum: de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium, in III *De consol.* [8], habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione: pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt: pro potestate, omnipotentiam: pro dignitate, omnium regimen: pro fama vero, admirationem totius creaturae.

SOLUCIONES. 1. En tanto una felicidad es falsa en cuanto no reúne las condiciones de la verdadera, y de este modo no está en Dios. Sin embargo, cuanto tenga de semejanza, por tenue que sea, con la verdadera felicidad, todo preexiste en la bienaventuranza divina.

2. Los bienes que en los seres corpóreos están corporalmente, en Dios están espiritualmente, como requiere su modo de ser.

Y en la materia de lo que pertenece a la unidad de la esencia divina baste con lo dicho.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis: et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine, quantumcumque tenui, beatitudinis, totum praeexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum quod bona quae sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum.

Et haec sufficiant de his quae pertinent ad divinae essentiae unitatem (cf. q.2 introd.).

8 Prosa 2: ML 63,724.

APENDICE I

NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] q.1 a.7.—En el prólogo al libro I de las *Sentencias*, artículo 4.º, Santo Tomás había sostenido que el sujeto de la Teología es no solamente Dios, sino «todo ser divino cognoscible por revelación» (Dios, Jesucristo, la gracia, las virtudes infusas, etc.). Aquí, en cambio, precisando más su pensamiento, afirma que el sujeto de la ciencia sagrada es solamente Dios.

[2] q.1 a.8 ad 2.—En esta respuesta se encuentra, como en germen, el tratado de los *Lugares teológicos*. Santo Tomás enumera cuatro, que clasifica de la siguiente manera:

LUGARES TEOLOGICOS

1) Extraños y probables	*a*) La razón humana. *b*) La autoridad de los filósofos.
2) Propios	*a*) Necesarios = la Sagrada Escritura. *b*) Probables = los doctores de la Iglesia, o sea, Santos Padres.

Este germen doctrinal adquiere su pleno y total desarrollo bajo la pluma de un discípulo del Angélico Doctor, el insigne dominico MELCHOR CANO, en su inmortal obra *De Locis Theologicis*.

[3] q.1 a.10.—No puede dudarse que Santo Tomás—siguiendo a San Agustín—enseña la pluralidad de sentidos literales en un mismo pasaje de la Sagrada Escritura. Este es su pensamiento, constantemente expuesto en varias de sus obras. Véanse, por ejemplo, *In Sent.* 4 d.21 q.1 a.2 q.ª1 ad 3; *De potentia* q.4 a.1; *Quodl.* 7 q.6 a.1 ad 5.

Por otra parte, el Angélico Doctor afirma, en la respuesta ad 1, que la multiplicidad de sentidos en la Sagrada Escritura no es causa de confusión y engaño, porque todos se fundan sobre un solo sentido literal.

No hay confusión en la Sagrada Escritura, porque todos sus sentidos se fundan sobre uno, que es el literal. Pero, si admitimos que éste es múltiple, ¿cómo se puede evitar la confusión y el equívoco?

Por lo que se puede deducir de los diversos textos de Santo Tomás, parece que debe distinguirse un doble sentido literal: uno, *principal*, que es aquel que intenta expresar el hagiógrafo, y otro, de *adaptación (per adaptationem)*, el cual no es intentado por el autor inspirado, sino solamente por el Espíritu Santo, que ve y quiere expresar mucho más de lo que el autor humano alcanza a comprender.

El sentido literal principal (intentado por Dios y el hagiógrafo) es siempre uno y único en un mismo lugar de la Escritura; pero, además

de este sentido literal, cabe otro de adaptación (intentado sólo por el Espíritu Santo, que es el autor principal de la Escritura), el cual puede ser múltiple. Por eso, Santo Tomás funda la multiplicidad de sentidos literales en que «el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual a un tiempo comprende con su mirada todas las cosas» (a.10c).

Cf. P. Zarb, O. P., *Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in Sacra Scriptura docuerit?:* Divus Thomas (Placenza 1930) p.337-359.

P. Höpfl-Gut, O. S. B., *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium* vol.1: *Introductio generalis in Sacram Scripturam* n.595-597 (ed. Romae 1940) p.445-447.

D. Eloíno Nácar, *Sobre la unicidad o multiplicidad del sentido literal de las Sagradas Escrituras:* La Ciencia Tomista (1943) 193-210; (1945) 362-372.

P. A. Colunga, O. P., *Dos palabras aún sobre los sentidos de la Sagrada Escritura:* La Ciencia Tomista (1943) 327-346.

[4] q.2 a.3 (1.ª vía).—Santo Tomás expone esta misma vía en *Cont. Gentes* 1,13; *Physicorum* 7 lect.2; *Compendium Theologiae* c.3. La ha tomado de Aristóteles en el libro VII *De los Físicos* c.1. Así lo reconoce el propio Santo Tomás al exponer esta vía en la *Suma contra Gentes* 1,13.

Lo que entiende el Angélico Doctor por subordinación esencial y accidental puede verse más adelante en la cuestión 7 a.4, y, sobre todo, en la cuestión 46 a.2 ad 7.

[5] q.2 a.3 (2.ª vía).—También está tomada de Aristóteles en el libro II de la *Metafísica*, según confiesa el mismo Angélico Doctor al exponer esta vía en la *Suma c. Gentes* 1,13.

[6] q.2 a.3 (3.ª vía).—Los conceptos de *posible* y *necesario* los expone Santo Tomás en *De potentia* q.5 a.3.

Esta vía tercera se encuentra expuesta en *C. Gentes* 1,15 y 2,15; pero en estos dos lugares la aduce el Doctor Angélico no para demostrar la existencia de Dios, sino para probar su eternidad y su causalidad universal.

En la *Suma c. Gentes* arguye de la indeterminación o indiferencia del ser contingente y posible para existir o no existir, mientras en la *Suma Teológica* considera el comienzo en la existencia del ser posible, o sea, su duración finita y limitada.

Para comprender el valor y alcance del primer grado de esta tercera vía—tal como se expone en la *Suma Teológica*—, véase el comentario de Santo Tomás al libro I *De caelo et mundo* lect.22-29.

[7] q.2 a.3 (4.ª vía).—Véase breve exposición de esta vía en *C. Gentes* 1,13, y *Expositio in Evangelium Ioannis*, prólogo.

Tiene esta vía dos partes marcadamente distintas: una ascendente, en la cual se demuestra la existencia de una suma verdad, suma bondad y sumo ser; y otra descendente, en la que se prueba que ese ser sumo es causa de la existencia, de la verdad, bondad y de toda otra perfección en todos los demás seres.

En la parte ascendente se arguye de la verdad, bondad, nobleza y belleza, participadas en distintos grados, a la verdad, bondad, nobleza y belleza en sumo grado o por esencia. Era la demostración corrientemente usada por los platónicos para demostrar la existencia del Sumo Bien, que ellos identificaban con la Divinidad. Santo Tomás, en el término de esta primera parte ascendente, identifica, en virtud de principios aristotélicos, el Sumo Bien con el Sumo Ser, con lo cual establece una síntesis maravillosa de la Metafísica aristotélica y de la Metafísica de Platón.

En la segunda parte, descendente, hace ver que este Sumo Ser es causa del ser y de todas las demás perfecciones, que en él se fundan, en todo cuanto existe. (Cf. *La cuarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios:* Revista de Filosofía, n.10.11 y 12, p.387-433; 51-101.)

[8] q.2 a.3 (5.ª vía).—Es preciso distinguir en las cosas una doble finalidad: una, interna, la tendencia de cada agente a su propio fin y propio objeto; otra, externa, la tendencia de todas las cosas al bien o fin común del universo. Esta finalidad externa se identifica con el orden del universo (1 q.65 a.2, y q.70 a.2).

Santo Tomás expone a veces la quinta vía arguyendo por la finalidad externa u orden del universo. Procede de esta manera en *Sent.* 2 d.1 q.1 a.1; *C. Gentes* 1,13; 1 q.103 a.1. La quinta vía, bajo esta forma, la toma el Angélico Doctor de los Santos Padres (San Juan Damasceno, San Agustín), que, a su vez, la tomaron de los filósofos gentiles Platón, Cicerón, etc.

Otras veces presenta la quinta vía bajo otra forma más profunda y más metafísica, arguyendo por la finalidad interna de los agentes naturales. Entonces no considera tanto el orden del universo como la ordenación de los agentes a sus propios y respectivos fines.

Encontramos desarrollada la quinta vía, bajo esta segunda forma, en *De veritate* q.2 a.3; 1 *Ad Corinthios* c.15 lect.5, y aquí en la presente cuestión de la *Suma Teológica* a.3.

Esta segunda forma de la quinta vía está calcada en aquella hermosa y profunda doctrina de Aristóteles: que «la naturaleza obra por un fin» *(Physicorum,* 2 lect.12-15).

[9] q.2 a.3 ad 1.—Para más clara inteligencia de la respuesta de Santo Tomás, adviértase que un contrario puede excluir otro contrario de dos maneras: primero, formalmente, como una forma excluye otra forma de un mismo sujeto; v.gr., la salud excluye la enfermedad; segundo, activamente, como la causa eficiente excluye de su efecto lo que le es contrario, y así el fuego excluye el frío de sus propios efectos.

Dios es en sí mismo bien infinito y es, además, de infinita eficacia en el obrar. En cuanto bien infinito, excluye formalmente todo mal, esto es, excluye de sí mismo todo género de mal, pues es puro e infinito bien.

¿Debe también excluir todo mal de sus efectos, las criaturas?

Toda causa produce un efecto semejante a sí. Pero esta semejanza puede ser unívoca o análoga. La semejanza unívoca es perfecta y completa; la causa unívoca produce en el efecto una forma semejante en todo a su propia forma.

La causa análoga, en cambio, produce en el efecto una forma semejante a sí, pero con una semejanza muy deficiente e imperfecta.

Si el infinito, al obrar, produjera en el efecto una forma unívoca, y, por consiguiente, infinita, entonces excluiría completamente de sus efectos la forma contraria (el mal). Pero si el infinito, cuando obra, no produce una forma unívoca, sino sólo una forma análoga, limitada e imperfecta, no excluye totalmente de sus efectos la forma opuesta.

Ahora bien, el infinito nunca puede producir una forma unívoca, porque causaría otro infinito, y dos infinitos en una misma forma o perfección repugnan.

Luego el infinito, cuando obra, produce siempre y necesariamente una forma análoga, y, por tanto, limitada e imperfecta; por consiguiente, el bien infinito no excluye todo mal de las criaturas, que son sus efectos. Por lo mismo que el bien infinito no puede reproducirse perfectamente en un sólo efecto, como el padre en el hijo, debe causar múltiples clases y géneros de bienes, que, armónicamente subordinados entre sí, reflejen del mejor modo posible la bondad infinita de su causa. Pero esta subordinación y jerarquía de bienes implica la existencia del mal, como la vida del lobo exige la muerte del cordero, y la heroica y sublime paciencia de los mártires no podría tener lugar sin la saña y crueldad de los perseguidores. La bondad infinita de Dios sabe sacar siempre inmensos bienes de los mismos males que permite (CAYETANO, 1 p. q.2 a.3 n.9-10).

[10] q.2 a.3 ad 2.—Nótese bien que Santo Tomás, lejos de excluir la voluntad del principio «todo lo que se mueve, es movido por otro», la incluye explícita y formalmente dentro de esa ley metafísica universal, y, en consecuencia, reduce su movimiento a un principio superior. Lo cual prueba bien a las claras que para el Angélico Doctor el referido principio es de aplicación universal, lo mismo al movimiento físico que al metafísico. Este mismo pensamiento se encuentra expuesto en otros mil lugares de sus obras.

Véase, por ejemplo: 1 q.22 a.2 ad 4; q.83 a.1 ad 3; q.103 a.8; q.105 a.4 ad 1 y ad 2; 1-2 q.10 a.4 ad 3; q.68 a.2; q.109 a.1 y 2 ad 1.

C. Gentes 1,68; *C. Gentes* 3,89-90.

De veritate q.22 a.8-9; q.24 a.1 ad 5.

De malo q.3 a.2 ad 4.

[11] q.3 a.2.—Para Santo Tomás, todo cuerpo está compuesto de materia y forma, y todo compuesto de materia y forma es cuerpo. Pero como hay teólogos para quienes no todo compuesto de materia y forma es cuerpo, por eso el Doctor Angélico distingue las dos cuestiones y las estudia en distintos artículos.

[12] q.3 a.3.—En este artículo, Santo Tomás afirma que en los ángeles son una misma cosa supuesto y naturaleza, mientras en otros

lugares (3 q.2 a.2; *Quodl.* 2 a.4) sostiene la real distinción de estos dos mismos elementos en todo ser creado, incluso en el ángel. ¿Cómo se compaginan estas dos afirmaciones aparentemente opuestas? La solución de esta dificultad depende de la opinión que se sostenga sobre el constitutivo metafísico de la persona creada en el pensamiento del Doctor Angélico.

Los que con Cayetano sostienen que la persona creada añade a la naturaleza individua una realidad intrínseca (concíbase como modo sustancial o de otra manera), responden a la dificultad diciendo que Santo Tomás, en este lugar, no toma la palabra *supuesto* en todo su rigor filosófico, sino como equivalente de *individuo;* y es cosa sabida que en el sistema de Santo Tomás son una misma cosa naturaleza e individuo en las sustancias inmateriales. Cuando el Santo Doctor afirma la real distinción, habla de *supuesto* en todo su rigor científico.

Los que con Capreolo defienden que la persona creada es la misma naturaleza individua *connotans vel habens esse,* dicen que la persona no añade sobre la naturaleza individua ninguna realidad intrínseca, sino tan sólo una realidad extrínseca, que es la existencia sustancial. Entre naturaleza individua y personal o supuesto hay la misma distinción que entre hombre y disciplinable.

Por consiguiente, en el ángel, la naturaleza y supuesto no se distinguen realmente porque el supuesto añada alguna realidad intrínseca a la naturaleza individua, sino en cuanto connota la existencia sustancial, que no se significa en el concepto de naturaleza. Es decir, que en el ángel, naturaleza y supuesto no se distinguen con distinción real intrínseca, sino solamente con distinción real extrínseca.

En este lugar, el Santo Doctor, atendiendo a los elementos intrínsecos que entran en la constitución de naturaleza y supuesto o persona, niega la real distinción de estos dos elementos en toda sustancia inmaterial; pero en la tercera parte y en el *quodl.* 2 se fija en los elementos extrínsecos, que son connotados en el concepto de persona y no en el de naturaleza, y, en consecuencia de esto, afirma la real distinción, pero distinción real extrínseca.

En Dios, naturaleza y supuesto son una misma cosa bajo todos los aspectos, intrínseca y extrínsecamente; sólo se distinguen con distinción de razón.

En las sustancias materiales, naturaleza y supuesto se distinguen realmente, lo mismo intrínseca que extrínsecamente. Se distinguen intrínsecamente, porque el supuesto añade sobre la naturaleza, *ut sic,* los principios individuales; y extrínsecamente, porque connota el ser sustancial extrínseco.

En las sustancias inmateriales, naturaleza y supuesto son intrínsecamente una misma cosa, pero se distinguen extrínsecamente por razón de la connotación de un término real y extrínseco.

Por donde se ve que las sustancias inmateriales ocupan un término medio entre Dios y los cuerpos en lo que se refiere a la distinción entre naturaleza y supuesto, como el que ocupan en el orden del ser.

Una más amplia explicación de este problema pertenece al tratado *De Incarnatione,* donde los teólogos acostumbran exponer la cuestión del constitutivo metafísico de la persona creada.

[13] q.3 a.4.—La identidad de esencia y existencia es el constitutivo metafísico de la esencia divina, y, por lo tanto, causa y raíz de todos los divinos atributos.

La real distinción de estos dos mismos elementos es el constitutivo metafísico de todo ser creado y el origen de todas las propiedades que le convienen, como limitación, contingencia, composición, etc., etc. Véase lo que unas cuestiones más adelante enseña Santo Tomás sobre este particular: q.6 a.3c et ad 3.

[14] q.3 a.7.—A lo largo de la cuestión han sido enumerados todos los géneros de composición existentes y conocidos. Pero por si, fuera de estas composiciones comúnmente admitidas, existiera alguna otra realmente o en la apreciación de los hombres, por eso Santo Tomás pone este artículo para excluir de Dios toda posible o imaginable composición.

[15] q.6 a.3 ad 3.—En esta respuesta tiene el lector un testimonio irrefragable sobre lo que piensa Santo Tomás acerca de la real distinción de esencia y existencia en todo ser creado. En ella se afirma categóricamente que el ser es algo sobreañadido *(aliquid superadditum)* a la esencia de toda criatura.

Aunque esta doctrina ya se infería con toda claridad del cuerpo del artículo, pero en esta respuesta *ad* 3 se expresa con tal fuerza y claridad que no queda lugar a ningún género de subterfugios.

[16] q.7 a.1.—Lea y medite el lector una y mil veces este artículo de Santo Tomás, donde encontrará claramente expuesta aquella doctrina—clave de toda Metafísica tomista—de que «el acto se limita por la potencia».

[17] q.9 a.2.—Aristóteles y los antiguos escolásticos concebían los cielos—aunque compuestos de materia y forma—como incorruptibles, y, por tanto, como sustancialmente inmutables. Suponían que la forma sustancial de los cuerpos celestes de tal manera llenaba y agotaba la potencialidad de su materia, que ésta quedaba totalmente incapacitada para recibir otra forma distinta de la que actualmente poseían. Siendo la forma sustancial de los cielos irreemplazable e insustituible, éstos se tornaban incorruptibles.

[18] q.12 a.1.—En este artículo primero, como en varios de los que siguen, Santo Tomás considera la visión de la divina esencia no sólo en orden al entendimiento humano, sino en orden a todo entendimiento creado, sea humano o angélico.

De esta manera, el horizonte de la cuestión queda infinitamente agrandado. En algunos otros artículos, la cuestión se circunscribe al entendimiento del hombre.

El deseo de que habla Santo Tomás al final del cuerpo del artículo primero no puede ser un deseo natural, ni tampoco un deseo elícito, eficaz, de ver claramente la esencia divina.

Según la doctrina del Angélico Doctor, la humana naturaleza no dice orden positivo, ni tendencia alguna a la visión clara de Dios, ni menos dispone en sí misma de recursos para poder conseguirla.

La ordenación del hombre a la visión de Dios es causada sobrenaturalmente por Dios mediante las virtudes teologales y la gracia. Es doctrina que repite constantemente Santo Tomás cuando habla de la predestinación (1 q.23 a.1), de la conversión de los ángeles a Dios (1 q.62 a.2), de la necesidad de las virtudes teologales (1-2 q.62 a.1) y de otras múltiples cuestiones.

Si consideramos al hombre ordenado por los hábitos sobrenaturales a la bienaventuranza eterna, entonces el deseo de esa bienaventuranza es natural (natural al hombre divinizado) y eficaz, y, consiguientemente, el argumento fundado sobre él es eminentemente teológico y apodícticamente demostrativo.

Si se considera al hombre prescindiendo de esa ordenación sobrenatural, en ese caso el deseo de ver a Dios ni es natural ni eficaz. Es un deseo elícito e ineficaz; es una veleidad que no puede dar base para una argumentación sólida y demostrativa; sólo nos puede proporcionar un argumento de congruencia. ¿En cuál de estos dos sentidos considera Santo Tomás al hombre cuando habla del deseo natural de ver a Dios?

No están acordes los tomistas en la interpretación del Maestro. Algunos, como Cayetano, creen que habla del hombre sobrenaturalmente ordenado a la visión clara de Dios; pero los más sostienen que trata del hombre en su estado natural, y que, en consecuencia, el argumento alegado no tiene fuerza demostrativa, sino tan sólo valor de congruencia. Véase sobre este particular, además de los Comentaristas, la serie de artículos publicados por el P. M. Cuervo, O. P., en *La Ciencia Tomista* bajo el siguiente título: *El deseo natural de ver a Dios, y los fundamentos de la Apologética inmanentista* (mayo-junio 1928, p.310-340; noviembre-diciembre 1928, p.332-348; enero-febrero 1929, p.5-36).

[19] q.12 a.8 ad 4.—Complétese lo que dice Santo Tomás en esta respuesta con lo que sobre el mismo asunto enseña en la 3 p. q.10 a.2.

[20] q.12 a.11.—Compárese con el a.5 de la q.180 de la 2-2.

[21] q.14 a.1.—La palabra ciencia en este artículo se toma, en un sentido amplio, por todo conocimiento intelectivo cierto y evidente (Cayetano).

[22] q.14 a.8.—Es cosa evidente que la ciencia, en todo agente intelectual, es causa directiva del efecto. Lo que se intenta demostrar en este artículo es que la ciencia de Dios es causa efectiva de las cosas.

[23] q.14 a.8.—Nótese la oposición manifiesta que existe entre el testimonio de Orígenes aducido en la objeción primera y el de San Agustín alegado en el *Sed contra.* Santo Tomás sigue fielmente el pensamiento de San Agustín, desentendiéndose de Orígenes, a quien, sin embargo, procura interpretar benignamente (ad 1).

[24] q.14 a.9 ad 3.—La ciencia de Dios, determinada por su divina voluntad, es causa de todas las cosas, pero de distinta manera;

porque de las cosas buenas es causa positiva, en cuanto quiere que tales cosas existan; en cambio, del mal es sólo causa permisiva, en cuanto permite que suceda.

Sin esta voluntad de Dios aprobativa o permisiva, nada en absoluto puede existir en el universo.

[25] q.14 a.13.—Santo Tomás señala claramente dos modos de estar presentes los futuros al conocimiento de Dios; uno, por razón de las ideas que los representan *(rationes rerum),* y otro, en virtud de la eternidad.

Claro está que las ideas divinas no pueden representar los futuros contingentes y libres sino en cuanto están determinadas y aplicadas por la divina voluntad. Así lo dice textualmente Santo Tomás: «La idea propiamente dicha se refiere al conocimiento práctico, no sólo en acto, sino también en potencia. Por consiguiente, como Dios tiene conocimiento virtualmente práctico de todas aquellas cosas que puede hacer, aunque *de facto* nunca sean hechas, síguese que puede darse idea de las cosas que nunca fueron, ni son, ni serán; pero de distinta manera de como se dan con respecto a las cosas que fueron, son o serán; porque para producir las cosas que fueron, son o serán, *es determinada la idea por el propósito de la divina voluntad,* lo cual no sucede con respecto a las cosas que nunca han tenido existencia, ni la tienen, ni la tendrán en lo sucesivo; por lo cual estas cosas tienen ideas en cierta manera indeterminadas» *(De veritate* q.3 a.6).

Las ideas divinas, aplicadas, por la libre determinación de la voluntad de Dios, a presidir la producción de las cosas, representan cierta e infaliblemente al entendimiento divino todos los futuros contingentes y libres. Es esta libre determinación de la voluntad divina o este divino decreto lo que hace que la idea de la mente divina represente el futuro. Por eso, conocer el futuro en las ideas divinas es para el Angélico Doctor lo mismo que verlo en la determinación o decreto de su divina voluntad. De lo cual se infiere que Dios puede conocer los futuros por una doble vía: por vía de decreto o causalidad y por vía de eternidad.

La vía de decreto o causalidad se desprende de cuanto Santo Tomás ha dicho en artículos anteriores de esta misma cuestión. Dios conoce las cosas en sí como en causa (a.5); pero Dios es causa de todo cuanto existe en alguna diferencia del tiempo por medio de su ciencia, en cuanto aplicada por su voluntad, *prout habet adiunctam voluntatem* (a.8); luego conoce todas las cosas, incluso las futuras, en su ciencia (ideas) en cuanto determinada y aplicada por su voluntad. Además la enseña expresamente Santo Tomás en varios lugares de otras obras. «Dios ve desde toda la eternidad no sólo el orden que El mismo dice a las cosas, por cuya virtud éstas han de existir (causalidad), sino que, además, intuye el mismo existir de estas cosas (eternidad)» *(Sent.* 1 d.38 q.1 a.5).

«El dominio que la voluntad tiene sobre sus propios actos, en virtud del cual está en su mano el querer o el no querer, no excluye la influencia de aquella causa superior, de la cual tiene el ser y el obrar. De este modo se salva en la causa primera, que es Dios, la causalidad con respecto a los movimientos de la voluntad; y de esta suerte, Dios, conociéndose a sí mismo, puede conocer tales movimientos» *(C. Gentes* 1,68, al fin).

«Ejemplar se dice aquello a cuya imitación se hace alguna cosa. Pero Dios no quiere producir realmente todas las cosas que sabe están al alcance de su poder. Por consiguiente, tan sólo aquellas razones o ideas entendidas por Dios se pueden llamar ejemplares, a cuya imitación quiere producir las cosas, como el artífice produce los artefactos a imitación de las formas artificiosas que primero concibió en su mente, las cuales pueden también ser llamadas ejemplares de los artefactos... La Sagrada Escritura llama a estos ejemplares predefiniciones *(praedefinitiones)* o predestinaciones *(praedestinationes),* según aquello de la Epístola a los Romanos (8,30): «A los que predestinó, a ésos los llamó»; los llama también «divinos y buenos quereres» *(divinas et bonas voluntates)*... Y estas predefiniciones y quereres son los que distinguen los seres y los causan *(distinctivae entium et effectivae ipsorum),* porque, según estos ejemplares, la esencia sobresubstancial de Dios ha predeterminado y producido todas las cosas *(praedeterminavit omnia et produxit)*» *(De div. nom.* c.5 lect.3).

[26] q.14 a.13 ad 1.—La doctrina que Santo Tomás apunta en esta respuesta primera, será desarrollada amplia y profundamente en la cuestión 19, artículo 8, donde pregunta «si la voluntad de Dios impone necesidad a los objetos por ella queridos».

[27] q.15 a.3 ad 3.—Santo Tomás retracta aquí lo que había enseñado en otras obras anteriores. En el *Sent.* 1 d.36 q.2 a.3 ad 22 y en *De veritate* q.3 a.5, había sostenido que la materia prima no tenía en Dios ejemplar, pero sí idea propia. En esta respuesta dice que ni tiene ejemplar ni idea propia: no tiene más ejemplar ni más idea que la del compuesto (cf. CAYETANO, n.4).

[28] q.19 a.4.—La voluntad divina es la primera causa de todas las cosas. Por consiguiente, todas las cosas fluyen de Dios según la determinación o decreto de su voluntad *(Effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis, et intellectus ipsius.* Corp.).

Luego los decretos divinos predefinen y causan todas las cosas que han de existir en el tiempo.

En estos decretos conoce Dios los futuros contingentes y libres.

Este artículo es de suma importancia para determinar lo que piensa Santo Tomás sobre la vía de decreto o causalidad para conocer los futuros contingentes y libres. Tales futuros son causados por el decreto o determinación de la voluntad divina.

[29] q.19 a.6 ad 1.—Advierta diligentemente el lector en qué hace consistir Santo Tomás la distinción entre voluntad *antecedente* y *consiguiente,* porque es de capital importancia para los problemas de la predestinación y de la reprobación.

Anote asimismo que la voluntad salvífica universal es *antecedente,* y que la voluntad de condenar a algunos hombres es *consiguiente* y es

post praevisionem peccati, pues por ella se quiere *secundum exigentiam iustitiae.*

[30] q.19 a.8.—Cotéjese la doctrina de este artículo con lo que enseña en esta misma PRIMERA PARTE, q.22 a.4 y q.23 a.6, y con la 1-2 q.10 a.4.

[31] q.20 a.2.—Esta doctrina del amor divino que causa la bondad del mismo objeto amado, es de suma importancia para la solución de múltiples y difíciles problemas que se plantean en Teología.

[32] q.25 a.5 ad 1.—Nótese bien la distinción expuesta por Santo Tomás en esta respuesta entre potencia de Dios absoluta y potencia ordenada. Es indispensable para hablar con precisión del alcance o extensión del poder divino.

APENDICE II

Como en el tratado de Dios Uno se han tocado las debatidas cuestiones de la ciencia divina (q.14), de la voluntad de Dios (q.19), de la providencia (q.22) y de la predestinación (q.23), nos ha parecido conveniente y oportuno añadir en apéndice la doctrina de la gloriosa Escuela tomista sobre cada uno de estos puntos, para que de esta manera nuestros lectores puedan conocer a un mismo tiempo el pensamiento del Angélico Doctor y la interpretación que de él han dado sus fieles discípulos.

No es nuestra intención entablar polémicas con nadie. Tampoco pretendemos hacer una exposición a fondo del sistema tomista sobre los puntos indicados, y menos atrincherarnos dentro del campo tomista en una determinada posición, sin conceder beligerancia a los demás. Sólo aspiramos a señalar las líneas directrices del tomismo, que le caracterizan en sí mismo y le distinguen de todo otro sistema.

De esta manera el lector podrá conocer la línea divisoria que señala el campo tomista, y saber cuándo se mueve dentro de ella y cuándo discurre fuera; al mismo tiempo se le deja amplitud bastante para que dentro del campo tomista pueda moverse con holgura.

Ni se consideren bizantinas estas discusiones, o dictadas por pasional atrincheramiento de Escuela. Trátase de uno de los más altos misterios de la Teología cristiana, que es preciso explicar, y navégase entre escollos que pueden conducir a la herejía semipelagiana o al jansenismo. Sorteando esos escollos, las diversas Escuelas teológicas católicas intentan trazar su itinerario. El de la Escuela tomista nos aparece iluminado por inconmovibles principios, que irradian potente luz hasta llegar al puerto sin riesgo. Son los principios que iluminaron la inteligencia de los príncipes de la Teología católica San Agustín y Santo Tomás.

He aquí brevemente indicados los puntos que vamos a exponer:

I. Piedra angular del sistema tomista: la premoción física.
II. La voluntad divina «antecedente» y «consiguiente».
III. La ciencia infalible de Dios acerca de los futuros contingentes y libres.
IV. Voluntad salvífica universal de Dios.
V. La infalibilidad de la providencia divina.
VI. La predestinación gratuita a la gloria.
VII. La reprobación divina.
VIII. Las relaciones entre la ciencia, causalidad, providencia y predestinación de Dios, y el pecado y la libertad de los seres creados contingentes y libres.
IX. Breve síntesis del sistema molinista en relación con el tomismo.

Hemos ajustado el orden de estas cuestiones a la marcha que Santo Tomás sigue en la *Suma Teológica.* Expondremos primero la explicación

de la Escuela tomista sobre cada uno de estos puntos, y después haremos una breve síntesis del sistema molinista, para que mejor puedan apreciarse las divergencias entre las dos Escuelas.

I. PIEDRA ANGULAR DEL SISTEMA TOMISTA: LA PREMOCION FISICA

La cuestión fundamental y básica de todo el sistema tomista, y que es como la piedra angular del mismo, en la cual descansan y se sostienen todas las demás, es el modo propio de explicar el concurso divino con las causas segundas.

Desde la segunda cuestión de la *Suma,* en que Santo Tomás expone las cinco vías para demostrar la existencia de Dios, ya aparece claro cómo debe entenderse la moción divina en las causas segundas: es la moción del primer Motor en motores inferiores, que no mueven sin ser ellos previamente movidos; es la moción de una primera Causa en otras causas subordinadas, que reciben de aquélla su causalidad y su influjo; es una moción física y previa; es, por tanto, premoción física.

Esta verdad, que Santo Tomás dejó tan clara y firmemente asentada en la portada de su inmortal *Suma Teológica,* es como senda segura y firme que sube de la criatura a Dios y desciende de Dios a la criatura. Quien camina por esta senda, sin desviarse ni a derecha ni a izquierda, se mueve siempre dentro del campo tomista; y quien de ella se desvía, ha errado desde el principio el camino, y no es posible que llegue al campo tomista, a no ser que vuelva a comenzar la carrera de nuevo. *Parvus error in principio magnus est in fine* [1].

Es, pues, de suma importancia fijar bien la existencia y naturaleza de la moción divina en las causas creadas.

Esta cuestión puede y debe ser considerada desde un doble punto de vista: *a)* desde el punto de vista de la razón, o de la Filosofía, y *b)* desde el punto de vista de la revelación, o de la Teología.

A) La premoción física, filosóficamente considerada

La existencia y naturaleza de una moción debe determinarse por respecto al agente, que mueve, y en orden al paciente, que es movido. En el caso de la premoción física, el agente que mueve es Dios, y el paciente movido es la causa segunda o creada. Por consiguiente, la existencia de la premoción física podrá ser exigida y reclamada por un doble capítulo: 1) por parte del agente creado; 2) por parte del agente primero, que es Dios.

1. Demuéstrase la necesidad de la premoción física por parte del agente creado

En todo agente creado deben entrar tres elementos: a) *la potencia operativa,* por la cual se capacita para obrar, puesto caso que ninguna substancia creada es inmediatamente operativa; b) *la operación,* por la cual el agente obra actualmente, o *in actu secundo;* c) *el efecto producido* por el agente, ya que no es concebible un agente que esté obrando actualmente sin que produzca algo. *Potencia operativa, operación, efecto:* he aquí los elementos de que está necesariamente integrado todo agente creado. Todos y cada uno de estos tres elementos exigen que el agente creado sea físicamente premovido por Dios. Vayamos analizándolos uno por uno, procediendo *a posteriori,* de afuera hacia dentro.

[1] *De ente et essentia* c.1 in initio.

a) *Todo agente creado produce ser.*—Es evidente que todo agente creado, cuando obra, produce *ser.* Ya sea que produzca una substancia, ya un accidente, mientras produzca alguna cosa, algo, produce ser, porque toda causa, cuando obra, da el ser a algo que antes no existía. Ahora bien, ningún agente creado puede producir o causar ser sino como instrumento del Ser por esencia, que es Dios. Luego todo agente creado es un instrumento de Dios en la producción del ser.

Pero todo instrumento necesita ser previamente elevado y aplicado por la causa principal para que pueda obrar y producir su efecto. De donde se infiere que todo agente creado debe ser previamente elevado y aplicado por Dios a la producción del ser; y como esta producción del ser tiene lugar siempre que se produce algo, de aquí que esta elevación y aplicación previas se realicen siempre que el agente creado obra.

El razonamiento es claro y contundente; todo él descansa sobre una premisa que es preciso demostrar, a saber: que el agente creado es instrumento de Dios en la producción del ser. Decir que un agente es causa instrumental de un efecto equivale a afirmar que ese agente no tiene en sí mismo virtud bastante para la producción de dicho efecto, y que, por lo tanto, necesita recibir de la causa principal nueva virtud, con la cual elevado, sea capaz de producir el efecto en cuestión.

¿Es verdad que ningún agente creado tiene en sí mismo virtud bastante para producir la razón de ser? Hablamos aquí del ser de existencia, por el cual existe todo efecto.

En metafísica tomista es ésta una verdad incontrovertible.

Para que una causa pueda producir un efecto en virtud propia, se precisa que toda la perfección del efecto esté contenida inmediatamente en la virtud operativa y remotamente en la esencia. Lo que no está incluido en la esencia ni en la virtud operativa de un agente no puede ser por él producido, porque nadie da lo que no tiene. La existencia o ser existencial no está incluida ni en la esencia ni en la virtud operativa de ningún agente creado, sino fuera de una y otra; por consiguiente, ningún agente creado puede producir la existencia en virtud propia. Sólo Aquel cuya esencia es existir puede producir en virtud propia el ser. Por eso repite tan insistentemente Santo Tomás que el ser es efecto propio de Dios, como el quemar es efecto del fuego (1 q.8 a.1).

Para que el agente creado pueda producir el ser, necesita recibir de Dios—Ser por esencia—una virtud nueva, sobreañadida, transeúnte, que lo eleve, refuerce, perfeccione, complemente y aplique a la acción. A causa de este incremento de virtud y, por tanto, en virtud de Dios, como instrumento de Dios, puede el agente creado producir la perfección del ser de existencia.

El argumento está basado en la doctrina tomista de la real distinción de esencia y existencia en todo ser creado [2].

b) *La acción de todo agente creado, ordenada a un fin.*—De todo agente brota la acción con una orientación fija y determinada. Esta dirección y orientación no sobreviene a la acción una vez que ésta ha salido del agente, como el agua que brota de una fuente va recibiendo la dirección del cauce por que discurre; cuando la acción brota del agente, ya sale de él dirigida y orientada hacia un fin concreto y determinado.

Es, pues, necesario buscar la razón de esta determinación en el mismo agente. El agente, absolutamente considerado, nos da razón suficiente de toda la entidad y perfección que hay en la acción; el mismo agente, en cuanto influido y determinado por el fin, es causa de la dirección y orientación que la acción lleva en su seno.

Para que el fin pueda obrar en el agente, es preciso que se encuentre en él, lo cual se realiza por medio de la intención y del conocimiento. Por eso se dice que el fin obra en cuanto es conocido: *prout est in apprehensione et in intentione.* Pero he aquí que los agentes *naturales* no pueden por sí mismos conocer el fin de su actividad, ni tampoco dirigir a él sus acciones. Los tales agentes sólo pueden obrar por un fin en cuanto son dirigidos y movidos por un agente superior y libre, que conoce los fines a que aquéllos deben ser ordenados, como la saeta tiende al blanco bajo el impulso y la dirección del hombre que la ha lanzado.

Los agentes naturales son en manos de Dios lo que la saeta en manos del hombre: instrumentos que reciben de Dios su impulso o movimiento dirigido. Esta dirección pasiva del movimiento o de la actividad es lo que reclama para los agentes naturales la moción previa de Dios. De esta dirección pasiva infiere Santo Tomás que toda la naturaleza es un instrumento de Dios (1-2 q.1 a.2).

Cuando el hombre obra, no como ser libre, sino como agente natural, cae de lleno bajo esta ley. Tal sucede cuando tiende hacia el bien universal, el cual apetece de modo necesario y determinado. No es el hombre quien se dirige al bien universal, sino que se encuentra, se siente imperiosamente dirigido y ordenado al bien universal; por eso el hombre necesita ser premovido por Dios en la volición del bien común.

Si necesita, además, ser premovido cuando se trata de la volición de bienes particulares, no se puede colegir del principio en que se apoya la presente demostración, porque en tales casos es el hombre causa de la ordenación de sus propios actos, por lo mismo que es agente intelectual y libre.

c) *La potencia operativa necesita ser determinada y aplicada a la acción.*—Acabamos de ver que la acción brota de la potencia operativa del agente completamente determinada hacia un fin particular y concreto. Esta determinación la trae del agente la acción; luego debe preexistir en la potencia operativa.

[2] D. THOMAS, *C. Gentes* 3,66,5; 67,1; *De potentia* q.3 a.7c, et ad 7; q.7 a.2; D. ALVAREZ, O. P., *De auxiliis divinae gratiae* l.3 disp.18 n.12; A. GOUDÍN, O. P., *Metaphysica* q.3, *De Praemotione* a.4 et 8, secunda ratio; MASSOULIÉ, O. P., *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata* t.1 diss.1 q.3 a.3-4 (ed. Romae 1692) p.28-32.

En efecto, de un principio indiferente e indeterminado no puede proceder un efecto determinado, porque habría en el efecto más determinación, más entidad, más perfección que en la causa, lo cual es absolutamente imposible.

Por consiguiente, toda la determinación de la acción debe preexistir en la potencia operativa: si la acción está determinada a una especie de efectos, también lo ha de estar la potencia operativa; y si la acción está determinada a un efecto singular e individuo, la misma determinación concreta e individua debe admitirse en la potencia operativa. Es preciso poner siempre en la potencia operativa tanta determinación cuanta hay en la acción que de ella brota.

Ahora bien, la acción de todo agente debe estar determinada a una especie particular de efectos, y dentro de esta especie, a un efecto numérico e individuo. Así lo exige el principio de finalidad.

De donde se infiere que, para que una potencia operativa pueda emitir su acción, debe estar previamente determinada en cuanto a la especie e individuo del efecto que ha de ser producido mediante su acción.

De los agentes creados, ninguno está determinado en cuanto a la individualidad de su efecto; algunos lo están en cuanto a la especie.

Los agentes naturales todos tienen sus potencias operativas determinadas en cuanto a la especie del efecto, como el fuego a quemar, el ojo a ver, el oído, etc.; pero dentro de la especie pueden producir efectos numéricamente diversos; lo cual quiere decir que sus potencias son indiferentes e indeterminadas en cuanto a la individualidad del efecto.

Los agentes intelectuales y libres están dotados de potencias operativas indeterminadas e indiferentes no sólo en cuanto a la individualidad, sino también en cuanto a la especie del efecto. El hombre no sólo puede amar con más o menos intensidad, ahora o después, sino que puede amar u odiar, amar a Pedro o a Juan, etc.

Luego todos los agentes creados, en cuanto a sus potencias operativas, necesitan ser previamente determinados antes de que obren: todos, por lo que se refiere a la individualidad del efecto, y algunos, por lo que se refiere a la individualidad y a la especie del efecto conjuntamente (agentes intelectuales y libres).

¿Quién y cómo produce esta determinación en la potencia operativa del agente creado?

Es evidente que no puede ser producida por el mismo agente de quien es esa potencia indeterminada. Si dicho agente se diera a sí mismo la determinación que le falta, sería, al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto, determinado e indeterminado. Sería indeterminado, porque así lo suponemos; sería determinado, porque se confiere a sí mismo la determinación, y nadie puede dar lo que no tiene.

Esta determinación sólo puede conferirla otro agente distinto, que la posea actualmente. El único agente que posee actualmente todas las determinaciones del ser es Dios, que es el Ser por esencia.

Luego sólo Dios puede determinar las potencias operativas de todos los agentes creados en orden a la producción de sus respectivos efectos.

Esta determinación se hace en cuanto Dios imprime de modo tran-

seúnte en las mismas potencias operativas una entidad vial, o moción por la cual éstas se orientan y dirigen a la producción de un efecto completamente determinado. De las potencias así determinadas por Dios brota una acción determinada, y de ésta, un efecto concreto e individuo.

Como la determinación causada por Dios en la potencia es anterior y causa de la determinación de la acción, por eso se dice que Dios predetermina todos los agentes creados a la operación [3].

Pero aún no está dicho todo.

Después que la potencia está completamente determinada, hace falta que realice la operación. Pero la operación es acto, complemento, perfección de la potencia operativa; por tanto, dice siempre más actualidad, más perfección, más entidad que la potencia operativa. Y ¿cómo la potencia operativa puede producir la operación, en la cual hay más actualidad y perfección? ¿Es que lo menos puede producir lo más?

Esto sólo es explicable en cuanto se admita en la potencia operativa una actualidad o moción comunicada transeúntemente por Dios, en virtud de la cual pueda ser principio elicitivo de la operación [4].

La acción de Dios en la potencia operativa es absolutamente necesaria *no sólo para darle una determinación completa y última, sino, además, para aplicarla a la operación.*

2. Demuéstrase la necesidad de la premoción física por parte de Dios

Varios son los títulos o capítulos por los cuales Dios debe mover física y previamente los agentes creados, y todos ellos están en íntima relación con las cinco vías para demostrar la existencia de Dios.

En la cumbre de estas cinco vías nos encontramos con cinco supremos predicados, todos los cuales implican la premoción física. Veámoslo.

a) *Primer motor inmóvil (1.ª vía).*—Dios es el primer motor inmóvil. Esto quiere decir que todos los demás motores son movidos. Dios y los agentes creados guardan entre sí la relación de motor inmóvil y de motor movido. Todos los agentes creados son motores movidos, es decir, motores que no mueven sin ser previamente movidos. El motor primero e inmóvil mueve a todos los motores inferiores—y lo son todos los creados—para que ellos a su vez puedan mover. Sin el impulso previo del primer motor, ningún otro motor podría mover.

Quien haya comprendido la primera vía de Santo Tomás y entendido a fondo lo que es motor inmóvil y motor movido y la relación que ambos guardan entre sí, no podrá menos de admitir la premoción física [5].

[3] D. Thomas, *Physic.* 2 lect.8 n.3; 1 q.19 a.3 ad 5; *Ad Romanos* c.9 lect.3 (ed. Marietti, p.135b; D. Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae* l.3 disp.18 n.13 p.119 a-b; Th. de Lemos, O. P., *Panoplia gratiae* l.3 1 p. tr.4 c.6-7; tr.2 c.28; J. de S. Thomas, *Curs. Philosoph. Philosophia Naturalis* 1 p. q.25 a.2 (ed. Reiser, t.2 p.195); Martínez de Prado, O. P., *Metaphysica* 2 p. controv.12 a.4 § 2 n.71-85.

[4] D. Thomas, 1 q.2 a.3c et ad 2; q.22 a.2 ad 4; q.83 a.1 ad 3; q.105 a.4 et ad 2 et 3; a.5c; 1-2 q.6 a.1 ad 3; q.9 a.4; q.10 a.4 ad 3; q.68 a.2; q.109 a.1 et 9; q.110 a.2; *C. Gentes* 1,68; *De veritate* q.22 a.8-9; *De malo* q.3 a.2 ad 4; D. Alvarez, O. P., *De auxiliis divinae gratiae* l.3 disp.18 n.4-12; Th. de Lemos, O. P., *Panoplia gratiae* l.3 p.1.ª tr.1 c.22 n.212-214.

[5] D. Thomas, *Sent.* 2 d.37 q.2 a.2; *C. Gentes* 3,67 n.4; *De malo* q.3 a.2; *Ad Romanos* c.9 lect.3 (ed. Marietti, p.135b); 1 q.105 a.5; 1-2 q.79 a.2; D. Alvarez, O. P., *De*

b) *Primera causa eficiente no causada (2.ª vía).*—En la cima de la segunda vía, Dios aparece como la primera causa eficiente, a la cual están subordinadas todas las causas eficientes creadas. Dios y los agentes creados guardan entre sí la relación de causa eficiente primera y causa eficiente segunda o subordinada. Causa eficiente esencialmente subordinada es aquella que recibe su causalidad o su acción de otra causa superior. Todas las causas eficientes creadas están esencialmente subordinadas a Dios. Luego todas reciben de Dios su propia causalidad o su acción. Dios, como causa primera, produce en todas las causas segundas su propia causalidad, o sea, las constituye *in actu secundo,* o hace que obren.

La subordinación esencial de causas, por que se desarrolla la segunda vía, entraña necesariamente la moción previa y física de unas en otras. Admitir la segunda vía de Santo Tomás y negar la premoción física sería un contrasentido. O se niega la segunda vía o se admite la premoción física. Quien niegue la segunda vía, se aparta claramente de Santo Tomás ya desde el principio de su inmortal *Suma Teológica.* Quien la admita, debe, consiguientemente, abrazar la doctrina de la premoción física [6].

c) *El ser «per se» necesario y por esencia (3.ª y 4.ª vías).*—El ser *per se* necesario, como el ser por esencia, es aquel cuya existencia se identifica con su esencia; es el ser irrecepto, subsistente e ilimitado; es el ser que es todo ser, plenitud de ser. La forma del ser divino es el mismo ser subsistente e ilimitado. Ahora bien, la forma de todo ser es el principio primero y radical de la operación y el ejemplar al cual debe asemejarse el efecto producido por la acción. Un ser en tanto es activo u operativo en cuanto está en acto: *Unumquodque in tantum agit in quantum est in actu;* el acto primero y fundamental de todo ser es su propia forma. Y todo agente, cuando obra, produce un efecto semejante a sí en la forma por la cual obra: *Omne agens agit simile sibi.* Cuando el agente obra por medio de la forma natural, produce un efecto semejante a sí en la naturaleza, como sucede en la generación humana; cuando obra por medio de una forma intencional, ideal, artificial, causa un efecto semejante a la idea que ha presidido y dirigido su acción, como acontece siempre que el hombre produce un artefacto cualquiera.

Si la forma del ser divino es el mismo ser subsistente e ilimitado, Dios, al obrar, produce la razón de ser y asemeja sus efectos a sí mismo en el ser. Como el ser divino es ilimitado e infinito, que comprende todas las categorías y modos de ser, de aquí que pueda producir todos los modos posibles de ser o el ser bajo todas sus posibles modalidades. Nada hay, ni puede haber, que se escape a la acción del ser divino: *su causalidad es absolutamente universal* (1 q.25 a.3).

La forma es la que constituye a un ser en una determinada especie y la que lo distingue de todos los demás; luego es, por definición, algo

auxiliis divinae gratiae l.3 disp.18 n.14; Th. de Lemos, O. P., *Panoplia gratiae* l.3 p.1.ª tr.1 c.22 n.209-211.

[6] D. Thomas, *C. Gentes* 3,67 n.5; Th. de Lemos, O. P., *Panoplia gratiae* l.3 p.1.ª tr.1 c.23.

propio y exclusivo. De donde se infiere que la forma del ser divino—ser subsistente e ilimitado, *ipsum esse*—es propia y exclusiva de Dios, y no puede encontrarse en ningún ser creado. Y como a esta forma sigue inmediata y necesariamente el poder producir al ser, tenemos que éste es efecto propio y exclusivo de Dios. Es decir, sólo Dios puede producir el ser en virtud propia. Luego todos los agentes creados producen el ser en virtud de Dios, en calidad de instrumentos previamente elevados y aplicados por el mismo Dios a la operación. Esto y no otra cosa es lo que se entiende bajo la denominación de premoción física.

Quien produce la razón misma de ser es causa de todo cuanto tiene razón de acto de perfección, de realidad, pues nada es acto, perfección, realidad, algo, sino en cuanto que es y porque tiene ser. El ser lo llena todo y todo lo invade; quitemos el ser, y sólo nos queda la nada.

Cuando Dios produce en las cosas el ser, causa en ellas todo cuanto tienen de positivo, de realidad, de acto y de perfección.

Ahora bien, la aplicación de la potencia operativa a la operación es algo real y positivo, pues es la actuación de la potencia; luego dicha aplicación es causada por Dios, lo cual entraña claramente la premoción.

Asimismo, la acción dice dependencia de la potencia operativa de que ha emanado. Esta dependencia es algo real y positivo, pues la acción no sólo depende de la potencia según nuestro modo de concebir, sino real y verdaderamente: la acción depende realmente de su potencia. Luego la acción debe ser causada por Dios no sólo en cuanto a su entidad absoluta, sino también en cuanto a la formalidad de su dependencia real con respecto a la potencia. ¿Y cómo puede Dios causar esta dependencia real? Haciendo que fluya, que brote o emane de la potencia; aplicando la potencia a la operación: por medio de la premoción física [7].

d) *Provisor universal que ordena y dirige infaliblemente todos los agentes a un fin común y universal (5.ª vía)*.—En una sociedad, empresa, aglomeración, conjunto o todo, cabe unidad en cuanto los esfuerzos y actividades de los socios son ordenados y dirigidos por un superior hacia un bien común y supremo. Si faltara esta dirección superior, cada socio obraría independientemente de los demás, buscando su propio bien y su propia comodidad, y el resultado sería no un todo armónico, sino un caos.

El universo que la experiencia nos ofrece es un conjunto de innumerables y variadísimos agentes, que, al ejercer sus propias y múltiples actividades, van caminando con paso firme y seguro hacia el logro de un fin común y universal, que es el orden admirable que en él resplandece. Todos los agentes del universo tienden a sus respectivos y propios fines en virtud de una fuerza natural e intrínseca que los empuja hacia ellos; pero allende de estos fines particulares tienden, además, a otro fin superior y común. De la tendencia a fines particulares múltiples y diversos nace la multiplicidad y diversidad de actividades; de la tendencia a un fin superior y común brota el orden, la coordinación y subordinación de actividades. Si quitamos esta tendencia a un fin superior y común, *ipso facto* desaparece el orden dinámico del universo.

[7] D. THOMAS, *Sent.* 2 d.37 q.2 a.2; *De malo* q.3 a.2; 1-2 q.79 a.2; TH. DE LEMOS, *Panoplia gratiae* l.3 p.1.ª tr.1 c.24-25.

A los fines particulares caminan los agentes del universo en virtud de sus propias naturalezas, que, como distintas, tienden a fines también distintos. Al fin superior y común no pueden tender sino en virtud de un agente superior y común, que los mueve, dirige y ordena todos. Este agente superior y común es Dios. Pero Dios no los podría dirigir al bien común si no moviera los mismos agentes a obrar, porque la acción brota del agente ya dirigida y ordenada. Dios, moviendo todos los agentes creados, los dirige hacia el fin que El intenta, como el señor de una empresa mueve y dirige a los obreros en orden a conseguir el fin último de la misma.

De todo lo cual resulta que la coordinación de los agentes del universo sólo es explicable en cuanto se los supone subordinados a un agente superior y común, del cual reciben el movimiento y la dirección al fin. Esto es premoción física [8].

e) *Dominio absoluto de Dios sobre los agentes creados (corolario de las cinco vías)*.—De las cinco vías de Santo Tomás se desprende con toda claridad que Dios tiene dominio absoluto sobre todas las cosas creadas, lo mismo en la línea del ser que en la de la operación. El ser de la criatura y su operación están totalmente sometidos a Dios.

Quien tiene dominio absoluto sobre una cosa, puede usar de ella cuando quiera y para lo que quiera. Ahora bien: hacer uso de una cosa es aplicarla a la operación, como hacer uso del caballo o de una herramienta es aplicarlos a la acción, al ejercicio (1-2 q.16 a.1).

Esta aplicación se hace por medio de la premoción física. Luego el dominio absoluto de Dios sobre los agentes creados entraña el concepto y la realidad de premoción física.

¿A qué quedaría reducido el dominio de Dios sobre la humana voluntad si para hacer uso de ella tuviera que esperar su consentimiento y permiso?

La razón y la revelación, de común acuerdo, enseñan que Dios puede inclinar la voluntad del hombre a donde quiere y cuando quiere. «El corazón del rey es arroyo de aguas en manos de Yavé, y El las dirige a donde le place» (Prov 21,1). Esto no sería verdad si la voluntad del rey pudiera oponer una resistencia invencible a la moción divina. Dios puede vencer cualquier resistencia de la voluntad del hombre inyectando en ésta una disposición contraria a la que actualmente tiene. Esto se hace obrando inmediatamente en la misma voluntad e inclinándola hacia un objeto determinado.

Esto es puntualmente lo que los tomistas entienden por premoción física.

He aquí esquemáticamente indicadas las distintas razones que llevamos apuntadas:

[8] D. THOMAS, *In Boetium «De Trinitate»* q.1 a.1; *C. Gentes* 3,67 n.6; TH. DE LEMOS, O. P., *Panoplia gratiae* l.3 p.1.ª tr.1 c.26.

LA PREMOCIÓN FÍSICA PUEDE DEMOSTRARSE

- I. Por parte del agente creado; y en este caso.
  - 1) O bien por parte del *efecto-ser,* que produce todo agente.
  - 2) O bien por parte de la *acción,* en cuanto ordenada.
  - 3) O bien por parte de la *potencia* ...
    - *a*) La cual necesita ser determinada individualmente, o específica e individualmente, en orden al efecto a producir.
    - *b*) Y aplicada a la operación.
- II. Por parte del agente primero, o sea, Dios.
  - 1) En cuanto es primer motor inmóvil (primera vía).
  - 2) En cuanto es primera causa eficiente (segunda vía).
  - 3) En cuanto es ser «*per se*» necesario y por esencia (tercera y cuarta vías).
  - 4) En cuanto es provisor universal e infalible (quinta vía).
  - 5) En cuanto tiene dominio absoluto sobre los agentes creados (las cinco vías).

B) La premoción física, teológicamente considerada

Procediendo por varios y distintos caminos, la razón humana, o la Filosofía, llega a demostrar de modo claro y apodíctico la existencia y necesidad de la premoción física. Exactamente a la misma conclusión se llega por el análisis de las enseñanzas de la divina revelación. La Sagrada Escritura, el Magisterio solemne y ordinario de la Iglesia y los Santos Padres están de perfecto acuerdo con lo que enseña la Filosofía sobre el particular. Vayamos recorriendo por separado cada uno de los lugares teológicos indicados.

1. DEMUÉSTRASE LA PREMOCIÓN FÍSICA POR LA SAGRADA ESCRITURA

Lo que enseña la Sagrada Escritura sobre la moción divina en las causas segundas, y particularmente en la voluntad humana, puede resumirse en las siguientes proposiciones:

1.ª *Dios tiene tal poder e influjo sobre la voluntad humana, que puede cambiar y mudar los afectos y sentimientos de ella, como bien le plazca.*

«Y les daré (Dios) otro corazón, y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra, y les daré un corazón de carne, para que sigan mis mandamientos y observen y practiquen mis leyes, y sean mi pueblo y sea yo su Dios» (Ez 11,19-20).

«Yo os tomaré de entre las gentes, y os reuniré de todas las tierras, y os conduciré a vuestra tierra. Y os aspergeré con aguas puras, y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. Os

daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo. Os arrancaré ese corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu, y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra» (Ez 36,24-28).

«Traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yavé quien dirige sus pasos» (Prov 16,9).

«El corazón del rey es arroyo de aguas en manos de Yavé, y El las dirige a donde le place» (Prov 21,1).

2.ª *Dios mueve las voluntades de los hombres y de los pueblos y se vale de ellos como de instrumentos para cumplir sus designios.*

«¡Ay de ti, Asur, vara de mi cólera, bastón de mi furor! Yo le mandé contra una gente impía, le envié contra el pueblo objeto de mi furor, para que saquease e hiciera de él su botín, y le pisase como se pisa el polvo de las calles; pero él no tuvo los mismos designios, no eran éstos los pensamientos de su corazón. Su deseo era desarraigar, exterminar pueblos en gran número. Porque él dice: Reyes son todos mis príncipes. ¿No ha sido ésa la suerte de Calno, la de Carquemis, la de Ibamot; no ha sido la de Arpad y la de Samaria, la misma de Damasco? Así se apoderó mi mano de reinos de ídolos, más en número que los de Jerusalén y Samaria. ¿No podré hacer con Jerusalén y sus ídolos lo que hice con Samaria y los suyos? Pero sucederá que, cuando el Señor haya realizado toda su obra sobre el monte de Sión y Jerusalén, castigará el Señor al rey de Asiria por el orgullo de su corazón y sus insolentes palabras. El dice: Con la fuerza de mi brazo he hecho eso, con mi sabiduría y mi prudencia, y borré las fronteras de los pueblos, y saqueé sus tesoros, y, todopoderoso, derribé a los que se sentaban en los tronos. Mi mano ha escogido la riqueza de los pueblos como se coge un nido; como quien se apodera de huevos abandonados, me he apoderado yo de la tierra toda. Y nadie sacudió las alas, ni abrió el pico, ni dio un chillido. ¿Se ensoberbece el hacha contra el que la maneja, la sierra contra el que la mueve? Como si la vara dirigiera al que la levanta, o el bastón al que lo lleva. Mas por eso el Señor Yavé Sebaot herirá de flaqueza ese cuerpo tan robusto...» (Is 10,5-16).

3.ª *Dios nos previene con su auxilio y hace que nos volvamos a El.*

«Sáname, ¡oh Yavé!, y seré sano; sálvame y seré salvo, pues tú eres mi esperanza» (Ier 17,14).

«Y su jefe saldrá de su seno, de en medio de ella saldrá, y yo (Dios) le haré venir, y él se acercará a mí» (Ier 30,21).

«Oigo a Efraím lamentarse: Tú me has castigado, y yo he aprendido. Yo era como toro indómito; conviérteme, y yo me convertiré, pues tú eres Yavé, mi Dios» (Ier 31,18).

«Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos» (Lam 5,21).

«¡Oh Dios, restáuranos, haz esplender tu rostro y seremos salvos» (Ps 80,4.8.20).

«Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae...» (Io 6,44).

«No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca» (Io 15,16).

4.ª *La voluntad es movida, actuada y guiada por el Espíritu de Dios.*

«Porque los que son movidos por el espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios» (Rom 8,14).

«Pero si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gal 5,18).

«Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto para ser tentado del diablo» (Mt 4,1). «Y en seguida el Espíritu le empujó hacia el desierto» (Mc 1,12). «Movido del Espíritu, (Simeón) vino al templo...» (Lc 2,27).

«Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán, y fue llevado por el Espíritu al desierto» (Lc 4,1).

5.ª *Dios causa en la voluntad humana todas las buenas disposiciones, todos los buenos afectos y sentimientos y todas las buenas acciones.*

«Depáranos la paz, ¡oh Yavé!, pues que cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo haces» (Is 26,12).

«Según la muchedumbre de tu misericordia, borra mi iniquidad. Lávame de mi iniquidad y límpiame de mi pecado... Aspérgeme con hisopo y seré puro, lávame y emblanquecerá más que la nieve. Dame a sentir el gozo y la alegría, y saltarán de gozo los huesos que humillaste. Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto. No me arrojes de tu presencia y no quites de mí tu santo espíritu. Devuélveme el gozo de tu salvación y sosténgame un espíritu generoso... Abre tú, Señor, mis labios y cantará mi boca tus alabanzas» (Ps 51,3.4.9.10.12.13.14.17).

«Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos» (1 Cor 12,6).

«Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que, según sus designios, son llamados...; a los que predestinó, a ésos los llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos los glorificó» (Rom 8,28-30).

«Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2,13).

«El Señor de la paz, que sacó de entre los muertos, por la sangre de la alianza eterna, al gran Pastor de las ovejas, nuestro Señor Jesús, os haga perfectos en todo bien, para hacer su voluntad, cumpliendo en vosotros lo que es grato en su presencia» (Heb 13,21).

6.ª *Sin la gracia de Dios nadie puede hacer ningún bien, ni siquiera tener un buen pensamiento; todo lo bueno que hacemos es por la gracia de Dios.*

«Sin mí no podéis hacer nada» (Io 15,5). «No somos capaces por nosotros mismos de pensar algo, como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios» (2 Cor 3,5).

«Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (1 Cor 15,10).

7.ª *Nadie puede distinguirse de otro en el bien por sí mismo: es la gracia de Dios la que hace a uno preferible a otro.*

«Que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro. Porque ¿quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7).

8.ª *Nadie puede resistir a la voluntad de Dios.*

«A ti te sirve la creación entera, porque tú dijiste, y todo fue hecho; enviaste tu aliento, y él lo vivificó, y no hay quien resista a tu voz» (Iudith 16,14).

«Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quisieres salvar a Israel: Tú que has hecho el cielo y la tierra, y todas las maravillas que hay bajo los cielos; tú eres dueño de todo, y nada hay, Señor, que pueda resistirte» (Esth 13,9-11).

«Pero me dirás: Entonces ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad?» (Rom 9,19).

Santo Tomás expone esta doctrina de la Sagrada Escritura en el libro III de su *Suma c. Gentiles* c.67.90 y, sobre todo, 89. Advierte allí el Angélico Doctor que algunos, no alcanzando a entender cómo Dios puede causar los movimientos o acciones de la voluntad sin perjuicio de su libertad, se han empeñado en interpretar de modo forzado y violento aquellos testimonios de la Sagrada Escritura en que se aborda esta delicada cuestión (c.89).

2. Demuéstrase la premoción física por el Magisterio solemne de la Iglesia

«Si alguno dice que la gracia de Dios puede ser conferida por la invocación humana, pero que no es la misma gracia la que hace que sea invocada por nosotros, contradice al profeta Isaías y al apóstol San Pablo, que dice: *Fui hallado de los que no me buscaban, me dejé ver de los que no preguntaban por mí* (Rom 10,20; Is 61,5)» *(C. Arausicano II:* D 176).

«Si alguno pretende que Dios espera por nuestra voluntad para que seamos limpiados del pecado, y no confiesa que es la infusión del Espíritu Santo y su operación en nosotros la que hace que queramos ser limpiados, resiste al mismo Espíritu Santo, que dice por boca de Salomón: *Es preparada la voluntad por el Señor;* y al Apóstol cuando escribe: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil 2,13)» *(C. Araus. II:* D 177).

«Si alguno dice que el aumento como el comienzo de la fe y el mismo pío deseo de creer por el cual prestamos asentimiento de fe a

Aquel que justifica al impío, y por el cual llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no nos son infundidos por el don de la gracia, esto es, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad, sino que son fruto de nuestro esfuerzo natural, consta como contrario a los dogmas apostólicos, según aquello de San Pablo, que dice: *Cierto estoy de que el que comenzó en nosotros la buena obra la llevará al cabo hasta el día de Cristo Jesús* (Phil 1,6); y aquello otro: *Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El* (Phil 1,29); y aún: *De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros: es don de Dios* (Eph 2,8)» *(C. Araus. II:* D 178).

«Si alguno dice que la misericordia de Dios es divinamente otorgada a aquellos que sin la gracia divina creen, quieren, desean, se esfuerzan, trabajan, oran, velan, piden, buscan y llaman, y no confiesa que es la infusión e inspiración del Espíritu Santo la que hace que creamos, queramos o que podamos hacer todas las cosas sobredichas, como conviene, y subordina el auxilio de la gracia, o bien a la humildad, o bien a la obediencia humana, y no admite que sea un don de la misma gracia el que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol, que dice: *¿Quién es el que a ti te hace preferible?* (1 Cor 4,7); y en otro lugar: *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1 Cor 15,10)» *(C. Araus. II:* D 179).

«Es un don de Dios que pensemos rectamente, que apartemos nuestros pies de la falsedad y nos mantengamos en la justicia; siempre que nosotros obramos el bien, es Dios quien en nosotros y con nosotros hace que obremos» *(C. Araus. II:* D 182).

«Es debido el premio a las buenas obras, si se hacen; pero la gracia, la cual no es debida, precede para que se hagan» *(C. Araus. II:* D 191).

«Dios causa muchos bienes en el hombre sin el concurso de éste; pero el hombre no hace ningún bien sin que Dios le conceda que lo haga» *(C. Araus. II:* D 193).

«Los hombres hacen su propia voluntad, y no la de Dios, siempre que ejecutan algo que desagrada a Dios; pero, sin embargo, cuando hacen aquello que quieren para obedecer a la voluntad divina, entonces ese su querer es de aquel que prepara y dispone aquello mismo que quieren» *(C. Araus. II:* D 196).

«También confesamos y creemos saludablemente que no somos nosotros los que damos comienzo en toda obra buena, siendo después ayudados por la misericordia de Dios, sino que es Dios el que, sin preceder por nuestra parte mérito alguno bueno, da comienzo a la obra, inspirándonos la fe y el amor de sí mismo» *(C. Araus. II:* D 200).

«El principio de la justicia de los adultos se debe tomar de la gracia divina que se les concede por los méritos de Jesucristo; esto es, de su llamamiento, por el que son llamados sin mérito ninguno suyo; de suerte que los que eran enemigos de Dios por sus pecados se dispongan por su gracia, que los excita y ayuda, para convertirse a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia; de modo que, tocando Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni el mismo hombre deja de obrar alguna

cosa admitiendo aquella inspiración, pues puede desecharla; ni, sin embargo, puede moverse sin la gracia divina a la justificación en la presencia de Dios por sola su libre voluntad. De aquí es que cuando se dice en las Sagradas Escrituras: «Convertíos a mí y me convertiré a vosotros» (Zach 1,3), se nos avisa de nuestra libertad; y cuando respondemos: «Conviértenos a ti, Señor, y seremos convertidos» (Lam 5,21), confesamos que somos prevenidos por la divina gracia» *(C. Tridentino:* D 797).

«Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, nada coopera asintiendo a Dios, que le excita y llama para que se disponga y prepare a lograr la gracia de la justificación; y que no puede disentir, aunque quiera, sino que, como un ser inanimado, nada absolutamente obra y sólo se ha como sujeto pasivo, sea anatema» *(C. Trident.:* D 814).

3. Demuéstrase la premoción física por el Magisterio ordinario de la Iglesia

a) *La autoridad del papa Celestino I*, que dice textualmente: «De tal manera obra Dios en los corazones de los hombres y en el mismo libre albedrío, que todo santo pensamiento, todo pío consejo y todo movimiento de la buena voluntad es de Dios, porque por Aquel podemos hacer algo bueno sin el cual nada podemos» [9].

b) *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos.*—«Y no solamente conserva el Señor y administra con su providencia todas las cosas que existen, sino que también a las que se mueven y hacen algo las impele con íntima virtud al movimiento y acción, de tal modo que, aunque no impida, previene, sin embargo, la eficacia de las causas segundas; porque su ocultísima virtud se extiende a cada una de las cosas en particular, y como afirma el Sabio: *Toca fuertemente de fin a fin y dispone suavemente todas las cosas*. Por eso el Apóstol, anunciando a los atenienses aquel Dios que adoraban ignorándolo, dijo: *No está lejos de cada uno de nosotros, porque en El vivimos, nos movemos y somos*» (p.1.ª c.2 n.22).

c) *La liturgia universal de la Iglesia.*—«Dígnate, Señor, Dios del cielo y de la tierra, dirigir, santificar, conducir y gobernar en este día nuestros cuerpos, nuestros sentidos, palabras y acciones, según tu ley y por el camino de tus preceptos» *(Pretiosa)*.

«Te rogamos, Señor, que infundas tu gracia en nuestras almas» *(Angelus)*. «Purifica mi corazón y mis labios, ¡oh Dios todo poderoso!, como purificaste los labios del profeta Isaías con un carbón encendido» (Or. del sacerdote antes del Evangelio).

«Te suplicamos, Señor, que con santas inspiraciones prevengas nuestras acciones y con tus auxilios las continúes, para que todas nuestras oraciones y nuestras obras por ti empiecen y en ti terminen» (Acción de gracias después de la misa).

[9] *Epistola ad Episcopos Galliae* § 6: Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* t.4 col.460.

«Purifica por la infusión del Espíritu Santo los pensamientos de nuestro corazón» (Or. al Espíritu Santo).

«Abrasa, Señor, en el fuego del Espíritu Santo nuestro corazón y nuestras entrañas» (Or. para pedir la castidad).

«Señor Dios mío, derrama en nuestros corazones el incorruptible afecto de tu amor, para que los deseos y propósitos por tu inspiración formados no se muden con ninguna intención» (Or. para pedir la caridad).

«Mueve, ¡oh Señor!, nuestros corazones para preparar los caminos de tu Unigénito» (Domingo 2.º de Adviento).

«Omnipotente y sempiterno Dios, dirige nuestras acciones según tu beneplácito» (Domingo infraoctava de Navidad).

«Conviértenos, ¡oh Dios, Salvador nuestro!» (Lunes de la primera semana de Cuaresma).

«Sé propicio con tu pueblo, Señor, y ya que haces que te sea devoto, favorécele benigno con el auxilio de tu gracia» (Viernes de témporas de Cuaresma).

«Continúa, Señor, dándonos, por tu bondad, la asistencia necesaria para este santo ayuno, para que por tu acción *(te operante)* cumplamos los deberes que por tu mediación *(te auctore)* hemos conocido» (Martes de la segunda semana de Cuaresma).

«Para ser dignos, Señor, de los dones sagrados, haz, te rogamos, que obedezcamos siempre a tus mandamientos» (Martes de la segunda semana de Cuaresma, Postcom.).

«¡Oh Dios, separador y amante de la inocencia!, dirige a ti los corazones de tus siervos» (Miércoles de la segunda semana de Cuaresma, oración sobre el pueblo).

«Y para que concedas a los que te piden lo que desean, haz que ellos pidan lo que es de tu agrado» (Jueves de la cuarta semana de Cuaresma, oración sobre el pueblo).

«Te rogamos, Señor, que sea fructuoso, por tu gracia, el efecto de nuestra devoción» (Sábado de la cuarta semana de Cuaresma).

«Purifíquenos, ¡oh Dios!, tu misericordia de toda antigua corrupción y háganos dignos de una santa renovación» (Martes Santo, oración sobre el pueblo).

«Oremos también por nuestros catecúmenos, para que Dios Nuestro Señor les abra los oídos de sus corazones y la puerta de la misericordia» (Viernes Santo).

«Oremos también por los incrédulos judíos, para que Dios Nuestro Señor quite el velo de sus corazones, a fin de que conozcan a Jesucristo Nuestro Señor» (Viernes Santo).

«Oremos también por los paganos para que Dios omnipotente quite la maldad de sus corazones, a fin de que, abandonados sus ídolos, se conviertan al Dios vivo y verdadero y a su único Hijo, Jesucristo, Dios y Señor nuestro (Viernes Santo.)

«Ayúdanos a realizar los santos deseos que tú mismo nos inspiras, previniéndonos con tu gracia» (Día de Pascua).

«¡Oh Dios, de quien todo bien procede!, humildemente te suplicamos

que te dignes inspirarnos santos pensamientos y nos los hagas poner por obra con el auxilio de tu gracia» (Domingo 5.º después de Pascua).

«¡Oh Dios omnipotente y sempiterno!, haz que tengamos siempre nuestra voluntad sometida a la tuya y que sirvamos a tu majestad con un corazón sincero» (Domingo infraoctava de la Ascensión).

«Aplácate, Señor, al recibir nuestras ofrendas, y por tu misericordia fuerza hacia ti nuestras rebeldes voluntades» (Domingo 4.º después de Pentecostés, Secreta).

«¡Oh Dios, de quien dimana todo bien!, infunde en nuestros corazones el amor de tu nombre y concédenos aumento de religiosidad» (Domingo 6.º después de Pentecostés).

«Señor, que tu acción medicinal nos libre de nuestras perversidades y nos lleve a obrar lo que es recto» (Domingo 7.º después de Pentecostés, Postcom.).

«Te rogamos, Señor, nos concedas la gracia de pensar y obrar siempre con rectitud, para que los que sin ti no podemos subsistir podamos vivir una vida conforme a tu voluntad» (Domingo 8.º después de Pentecostés).

«Escucha, ¡oh Señor misericordioso!, las súplicas de los que te imploran; y para que les concedas lo que desean, haz que sólo pidan lo que te es agradable» (Domingo 9.º después de Pentecostés).

«¡Oh Dios todopoderoso y eterno!, aumenta en nosotros la fe, la esperanza y la caridad; y para que merezcamos conseguir los bienes que nos prometes, haz que amemos lo que nos mandas» (Domingo 13 después de Pentecostés).

«Defiende, Señor, misericordiosamente a tu Iglesia; y pues que sin ti no puede sostenerse nuestra mortal naturaleza, sea siempre por tus auxilios preservada de todo mal y dirigida a todo bien» (Domingo 14 después de Pentecostés).

«Te rogamos, Señor, que tu gracia nos prevenga siempre y nos acompañe, y que nos haga solícitos y constantes en la práctica de las buenas obras» (Domingo 16 después de Pentecostés).

«Defiende, Señor, te rogamos, a tu familia, a fin de que consigamos de tu liberalidad los remedios de eterna salvación que por tu inspiración buscamos» (Sábado de témporas de septiembre).

«Rogámoste, Señor, que la acción de tu gracia dirija nuestros corazones, ya que sin ti no podemos serte gratos» (Domingo 18 después de Pentecostés).

«Tu operación medicinal, ¡oh Señor!, nos purifique misericordiosamente de nuestras maldades y nos haga estar siempre adheridos a tus mandamientos» (Domingo 19 después de Pentecostés, Postcom.).

«Para que seamos dignos, Señor, de obtener tus sagrados dones, haz que nosotros obedezcamos siempre a tus mandamientos» (Domingo 20 después de Pentecostés, Postcom.).

«Mueve, Señor, las voluntades de tu siervos, para que, ejercitando con más fervor el fruto de la obra divina, reciban más eficaces remedios de tu clemencia» (Domingo 24 y último después de Pentecostés).

«Sed propicio, Señor, a nuestras súplicas, y, aceptando las ofrendas y oraciones de tu pueblo, convierte a ti todos nuestros corazones» (Domingo 24 y último después de Pentecostés, Secreta).

4. Confírmase la doctrina de la premoción física por la autoridad de San Agustín y de San Bernardo

a) *San Agustín.*—«En vano haríamos oraciones por aquellos que rechazan la fe si no creyéramos con verdad que el Dios omnipotente puede convertir a la fe incluso aquellas perversas voluntades que le son contrarias. Es movido el libre albedrío del hombre cuando se dice: «Si hoy oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones» (Ps 94,8). Si Dios no pudiera quitar la dureza del corazón humano, no diría por el profeta: «Os quitaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» [10].

«Es cierto que nosotros queremos cuando queremos; pero Aquél hace que nosotros queramos el bien, del cual se ha dicho: «Es preparada la voluntad por el Señor» (Prov 8); y aquello otro: «Yavé ordena los pasos del hombre, guía y sostiene al que va por buen camino» (Ps 37,23); y aquello: «Dios es el que obra en vosotros el querer» (Phil 2,13). Cierto es también que nosotros obramos cuando de hecho obramos; pero Aquél hace que hagamos, dando fuerzas eficacísimas a nuestra voluntad, el cual ha dicho: «Haré que caminéis en mis preceptos y que observéis y cumpláis mis mandamientos» [11].

«Creo haber disputado suficientemente contra los que impugnan la gracia de Dios, la cual, lejos de destruir la voluntad del hombre, la cambia de mala en buena y la ayuda en la práctica del bien... Todas las voluntades de los hombres están de tal manera en las manos de Dios, que las puede inclinar a donde quisiere y cuando quisiere» [12].

«Es cosa cierta que la voluntad del hombre no puede impedir que la voluntad omnipotente de Dios haga lo que quiera, pues Dios puede hacer en la voluntad del hombre lo que quiere y cuando quiere... Lo hace obrando interiormente en ellas, adueñándose de los corazones y moviéndolos...» [13]

«Dios es poderoso para doblegar las voluntades del mal al bien, y para convertir aquellas otras voluntades que están a punto de caer, y dirigirlas por caminos que sean de su agrado» [14].

«Es el mismo Dios el que edifica, el que amonesta, el que infunde temor, el que abre el entendimiento y el que aplica nuestro sentido a la fe» [15].

«La buena voluntad, por la cual comenzamos a querer creer, es un don de Aquel que comienza dirigiendo nuestros pasos para que queramos» [16].

«Es el mismo Dios quien causa en nosotros el querer y el obrar» [17].

[10] *De gratia et libero arbitrio* c.14 n.29: ML 44,808.
[11] Ibid., c.16: ML 44,900-901.
[12] Ibid., c.20: ML 44,905-906.
[13] *De correptione et gratia* c.14: ML 44,943-944.
[14] *De dono perseverantiae* c.6 n.12: ML 45,1000.
[15] *Enarratio in Psalmum 126* n.2: ML 37,1668.
[16] *Epistola 217 ad Vitalem* c.1 n.3: ML 33,979.
[17] Ibid., c.4 n.12: ML 33,983.

«El Omnipotente causa en los corazones de los hombres el mismo movimiento de su voluntad, de tal manera que obra por ellos lo que quiere» [18].

«Por estos y otros semejantes testimonios de la Sagrada Escritura —que sería largo enumerar—se pone de manifiesto que Dios obra en los corazones de los hombres para inclinar las voluntades de éstos a donde quisiere» [19].

b) *San Bernardo.*—«Pero ¿qué? ¿Todo el trabajo y todo el mérito del libre albedrío está sólo en dar su consentimiento? Ciertamente. Y no quiero decir con esto que el consentimiento, en que precisamente consiste todo el mérito, provenga sólo de él, pues ni siquiera nos bastamos a concebir un solo pensamiento por nuestras propias fuerzas, y ya se ve que, más que un pensamiento, es un consentimiento. No soy yo, sino el mismo Apóstol, quien atribuye todo lo bueno que el hombre puede pensar, querer y hacer a Dios Nuestro Señor y no a su libre albedrío. Por consiguiente, si es Dios quien obra en nosotros estas tres cosas, es decir, quien nos hace pensar en el bien, quien nos mueve a desearlo y quien nos da el poder de llevarlo a cabo, claro está que lo primero lo realiza sin nosotros. Nos previene ante todo inspirándonos el buen pensamiento; nos une a su voluntad por el consentimiento del libre albedrío, cambiando nuestro mal deseo en buena voluntad y dándole al albedrío la facultad de consentir; y, en fin, Dios se constituye dentro de nosotros y en el fondo de nuestra alma el artífice y operario de lo que luego sale al exterior, como si nosotros fuéramos los autores.

Está fuera de duda que nosotros no podríamos prevenirnos a nosotros mismos. Ahora bien, Aquel que no encuentra a nadie bueno, es cierto que a nadie salva si no le previene. Luego es evidente que el comienzo de nuestra salvación viene de Dios, no de nosotros, y que lo da Dios sin nuestro concurso. Pero el consentimiento y la obra, aunque no provengan de nosotros exclusivamente, con todo, no se dan sin nosotros. Por consiguiente, ni en el comienzo de nuestra salvación, en el cual no tenemos arte ni parte, adquirimos mérito alguno; ni tampoco en el término y remate de ella, por cuanto no pocas veces acontece que nos lo arranca un temor inútil o alguna simulación condenable, sino sólo en el medio, o sea en el consentimiento que damos con nuestro libre albedrío radica toda la esencia del mérito y toda su razón de ser. De ahí que no pocas veces sola la buena voluntad basta para adquirir méritos; y si ella falta, de nada aprovechan las obras, por excelentes que en sí sean. Dije que de nada aprovechan al que las realiza, por más que puedan ser provechosas al que las ve o es testigo de ellas. Según esto, la intención es la única que da mérito a las buenas obras; la acción con que se realizan sólo sirve para el buen ejemplo y edificación. Una y otra, es, a saber: la intención y la acción, van siempre precedidas del buen pensamiento, que sólo sirve para excitarlas y ponerlas en movimiento, por decirlo así.

Guardémonos, pues, cuando sentimos que estas cosas se obran invisiblemente en nosotros y por nosotros, de atribuirlas a nuestra volun-

[18] *De gratia et libero arbitrio* c.21: ML 44,908. [19] Ibid., c.21 n.43: 44,909.

tad, que es flaca y ruin; ni pensemos tampoco que provienen de imposición o necesidad de parte de Dios, sino sólo de su gracia, de la cual está lleno. Ella es la que despierta y excita al libre albedrío cuando echa en él la simiente de los buenos pensamientos; ella es la que lo sana cuando muda su torcido afecto; ella es la que le da robustez para que pase a la acción; ella, en fin, lo sostiene y alienta para que no desmaye. Ahora bien, todas estas operaciones las hace la gracia junto con el libre albedrío, comenzando por prevenir la voluntad y acompañándola luego en todo lo demás. No la previene sino para obtener que coopere luego con ella. De suerte que lo que la gracia empieza sola, se continúa después por ella y por el libre albedrío. Trabajan los dos conjuntamente, no por separado; ni uno primero y otro después, sino a un tiempo mismo. Ni penséis que la gracia hace parte de la obra y el libre albedrío la otra parte que resta, sino que los dos la acaban con una misma operación indivisa. El libre albedrío la hace toda, y la gracia la hace toda también; pero como la gracia la hace toda en el libre albedrío, así el libre albedrío la hace toda por la gracia...

Ahora bien, le dio el poder de cooperar cuando le dio el poder de consentir con su libre voluntad. Por tanto, la voluntad es la que coopera, y esta cooperación se le reputa como merecimiento. Empero, si la misma voluntad es de Dios, también lo es el mérito, puesto que no cabe la menor duda de que Dios es el que obra o produce en nosotros, por un puro efecto de su buena voluntad, no sólo el querer, sino el ejecutar. Dios, por consiguiente, es el autor del mérito, puesto que El es quien aplica nuestra voluntad a la obra *(voluntatem applicat operi)* y quien pone la buena obra delante de la voluntad» [20].

Como se puede ver por los testimonios que dejamos transcritos, la revelación insinúa con bastante claridad la moción previa y física de Dios, no sólo en orden a los actos naturales, sino también, y principalmente, en orden a los actos sobrenaturales.

Por eso Santo Tomás, con mucha razón, ha establecido una perfecta analogía entre la moción divina en el orden natural y la misma en el orden de la gracia.

En el orden natural, Dios mueve los agentes creados: *a)* en cuanto ha creado las potencias operativas; *b)* en cuanto conserva estas mismas potencias; *c)* y en cuanto las aplica a la operación [21].

En el orden sobrenatural, Dios mueve los agentes libres creados: *a)* en cuanto les infunde los hábitos o virtudes sobrenaturales; *b)* en cuanto conserva estas virtudes; *c)* y en cuando las aplica a la operación [22].

Es convenientísimo que el lector se dé cuenta, ya desde el principio, del rico contenido encerrado bajo la expresión lacónica de premoción física. Vamos a indicárselo en las siguientes proposiciones:

1.ª Dios aplica todo agente creado, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural, a la operación.

[20] Ibid., c.14 n.46, 47 y 51: ML 182,1026-1027 y 1030. Traducción del P. JAIME PONS, S. I., *Obras completas de San Bernardo* t.4 p.503-505 y 509.
[21] *De potentia* q.3 a.7.
[22] *Ad Romanos* c.9 lect.3 (ed. Marietti, p.135 b).

2.ª Luego Dios es causa de que la criatura obre, y, por tanto, la acción divina es primera y anterior a la acción de la criatura, como la causa es anterior al efecto.

3.ª Luego la acción de Dios no está subordinada a la acción del agente creado, ni depende de éste, sino, al contrario, es la acción de la criatura la que está subordinada a la de Dios y depende de ella.

4.ª Luego el comienzo de toda buena obra, natural y sobrenatural, es de Dios, ya que sin la previa moción divina ningún agente creado puede pasar a la acción.

5.ª Luego ninguna criatura puede hacer algo bueno sin la previa moción de Dios; ni tampoco puede hacer más bien que aquel a que Dios le mueve, porque, de lo contrario, haría algún bien a que Dios no le mueve, y, por tanto, sin previa moción divina, como causa primera, y no como causa segunda y subordinada.

6.ª Luego la acción divina es la que distingue en el bien unos hombres de otros, moviendo a unos a un bien a que no mueve a otros, y moviendo a éstos a mayor bien que a aquéllos.

7.ª Luego Dios es causa universal y primera de todo el bien, natural y sobrenatural, que hay en la criatura, y ésta es también causa del mismo, pero causa segunda y subordinada a Dios.

8.ª La criatura sólo obra como causa primera y no subordinada a Dios en cuanto al mal y al pecado, porque el pecado consiste precisamente en no secundar o no seguir la moción divina, que siempre inclina al bien. Este no secundar o no seguir la moción divina consiste en algo puramente negativo, como veremos más adelante.

9.ª Este no secundar o no seguir la moción divina no niega, sino antes bien afirma y supone la previa moción de Dios, pero moción impedible, puesto que inclina hacia un bien que no se logra por culpa de la criatura. Es lo que se llama corrientemente en Teología resistencia a la gracia divina.

La resistencia a la gracia supone y afirma la premoción física; sólo niega que la moción previa de Dios sea siempre irresistiblemente eficaz. Esta resistencia a la gracia supone a un mismo tiempo moción previa de Dios, a la cual se resiste, e impedibilidad de esa moción; de lo contrario, nunca se la resistiría de hecho ni sería explicable la existencia del pecado. Conviene que desde ahora tengamos ideas bien claras de estos dos conceptos: moción previa de Dios e impedibilidad o inimpedibilidad de esta moción. La moción previa de Dios puede concebirse como impedible o como inimpedible.

Negar la inimpedibilidad de la moción divina no es negar la moción previa de Dios, o sea la premoción física, sino tan sólo un modo particular de concebir y explicar dicha premoción.

Las razones aducidas más arriba demuestran la necesidad y existencia de la premoción física; pero de aquí aún no se concluye que esa moción previa de Dios haya de ser siempre irresistiblemente eficaz.

10. Como el hombre es la causa primera del pecado, infiérese de aquí que es el hombre quien se distingue de otro hombre en la línea del mal, haciendo el mal que otro hombre no hace o haciendo más mal que otro. Dios distingue a un hombre de otro en la línea del bien, y el hombre se distingue a sí mismo de otro en la línea del mal. El bien es algo positivo, que exige eficiencia y causalidad; el mal es privación, que supone defecto de eficiencia y causalidad, pues el mal no tiene causa eficiente, sino deficiente.

11. De lo dicho se desprende con toda claridad que la doctrina de la premoción física, aplicada al orden sobrenatural, destruye por completo todo germen de semipelagianismo: siempre es Dios el que comienza en la línea del bien y el que lleva a cabo el bien comenzado.

Esta misma moción previa de Dios, concebida como impedible por culpa de la criatura, nos pone a salvo de todo resabio jansenista: el libre albedrío del hombre puede resistir, y de hecho resiste muchas veces, a la gracia divina.

La doctrina de la moción previa de Dios, impedible a veces por la criatura, señala la senda recta y segura, cuyo recorrido está siempre equidistante de las dos herejías condenadas por la Iglesia: el semipelagianismo y el jansenismo.

II. LA VOLUNTAD DIVINA «ANTECEDENTE» Y «CONSIGUIENTE»

En el apartado anterior hemos demostrado que Dios, por medio de su acción, causa la acción y actividad de todas las causas creadas.

Pero Dios es causa intelectual, o sea un agente *per intellectum* y no *per naturam* (1 q.19 a.4), y en todo agente de esta índole el primer impulso en orden a la operación brota de la voluntad, que libremente se determina a obrar y a producir un efecto determinado (1 q.14 a.8).

Por esto, después de haber estudiado la acción divina en relación con las causas segundas, pasamos lógicamente a considerar la voluntad de Dios, en la cual aquella acción se inicia y radica.

Es corriente entre teólogos distinguir en Dios una doble voluntad: *antecedente* y *consiguiente*. Estas dos voluntades pueden ser estudiadas y comparadas entre sí bajo múltiples aspectos; pero nosotros nos limitaremos a considerarlas en orden a su eficacia. Hay en Dios una voluntad eficacísima, cuyos designios y determinaciones se cumplen siempre e inexorablemente: esta voluntad es la que se llama *consiguiente*. Hay, además, en Dios otra voluntad, cuyas resoluciones no siempre se cumplen, sino que muchas veces son impedidas y frustradas por la criatura: es la voluntad *antecedente*.

Cuando Dios quiere con voluntad consiguiente alguna cosa, ésta sobreviene siempre tal como Dios la quiere; pero cuando la quiere sólo con voluntad antecedente, puede ocurrir que no suceda, o que no suceda tal y como Dios la había querido (1 q.19 a.6 c y ad 1).

A) La voluntad consiguiente

La existencia en Dios de una voluntad consiguiente eficacísima e irresistible nos consta ciertamente por la autoridad de la Sagrada Escritura. «Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quisieres salvar a Israel; tú, que has hecho el cielo y la tierra y todas las maravillas que hay bajo los cielos, tú eres dueño de todo, y nada hay, Señor, que pueda resistirte» (Esth 13,9-11).

«Yavé Sebaot lo ha jurado, diciendo: Sí, lo que yo he decidido llegará, lo que yo he resuelto se cumplirá. Yo romperé al asirio en mi tierra, y se les quitará de encima su yugo, y arrojarán su carga de sobre sus espaldas: he ahí la resolución tomada contra toda la Asiria, he ahí la mano tendida contra todos los pueblos. Yavé Sebaot ha tomado esta resolución, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» (Is 14,24-27).

«Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad. Yo llamo del Levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo. Como lo he dicho, así lo haré; lo he dispuesto, y lo cumpliré» (Is 46,10-11).

«Nuestro Dios está en los cielos y puede hacer cuanto quiera» (Ps 115,3).

«El corazón del rey es arroyo de aguas en mano de Yavé, y él las dirige a donde le place» (Prov 21,1).

«¿Quién puede resistir a la voluntad de Dios?» (Rom 9,19).

Esta misma verdad se infiere lógicamente del dominio absoluto que Dios tiene sobre todos los seres y agentes creados, y en ella se fundamenta la certeza omnímoda e infalible de la divina predestinación.

B) La voluntad antecedente

Que, además de la voluntad consiguiente, haya en Dios otra voluntad antecedente, impedible y frustrable, lo enseña claramente la Sagrada Escritura. «Es execrable tu suciedad. Yo he querido limpiarte, pero no te limpiaste» (Ez 24,13).

«Pues os he llamado, y no habéis atendido; tendí mis brazos, y nadie se dio por entendido. Antes desechasteis todos mis consejos y no accedisteis a mis requerimientos» (Prov 1,24-25).

«¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas y no quisiste!» (Mt 23,37).

«Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros» (Act 7,51).

Como veremos más adelante, toda la Sagrada Escritura reconoce en Dios una voluntad sincera y formal de salvar a todos los hombres; y,

sin embargo, muchos se condenan de hecho. Luego esta voluntad salvífica universal de Dios es impedible y frustrable: es voluntad antecedente.

C) Decretos absolutamente eficaces y decretos no absolutamente eficaces

Cuando la Sagrada Escritura habla de voluntad eficaz y de voluntad frustrable, se refiere a la voluntad como acto, como volición, y no como potencia. Es decir, que en Dios hay quereres, voliciones, resoluciones que se cumplen inflexiblemente, y otras que son frustradas e impedidas por la criatura.

Estas determinaciones o resoluciones de la voluntad divina es lo que se llama en Teología decretos divinos, que, en la doctrina tomista de la premoción física, son predeterminantes o predefinitivos, en cuanto que Dios determina en su voluntad premover las causas segundas a la producción de tal o cual efecto *determinado.* Luego habrá en Dios dos clases de decretos predeterminantes: unos eficaces, irresistibles, infalibles, que corresponden a la voluntad consiguiente, y otros resistibles, impedibles, frustrables, falibles, cual conviene a la voluntad antecedente.

D) Mociones divinas inimpedibles y mociones divinas impedibles

La acción de todo agente intelectual *(Agens per intellectum)* procede del impulso de la voluntad (1 q.14 a.8). Luego la determinación, o decreto, o resolución de la voluntad divina, es raíz, fuente y principio de la acción y causalidad de Dios. De donde se infiere que, en conformidad con el doble género de decretos existentes en Dios, es preciso admitir una doble acción o moción divina: una inimpedible, irresistible, absolutamente eficaz, y otra impedible, resistible y frustrable.

La existencia en Dios de mociones eficaces e inimpedibles es requerida para explicar el dominio absoluto de Dios sobre los agentes creados y para fundamentar la certeza e infalibilidad de la divina providencia y de la divina predestinación.

Como en el sistema tomista la moción divina en las causas segundas es premoción física, de aquí que debamos admitir una doble premoción física: una eficaz, irresistible, inimpedible, y otra resistible e impedible. La premoción física eficaz e irresistible en el orden sobrenatural es la gracia *ab intrinseco eficaz;* la premoción física resistible e impedible en el mismo orden es la gracia *suficiente.*

Dos cuadros esquemáticos paralelos indicarán cuanto hemos dicho en torno a la voluntad antecedente y consiguiente en Dios.

1	1
Voluntad antecedente, impedible y resistible, a la cual corresponde la voluntad salvífica universal y la providencia general de Dios.	*Voluntad consiguiente, eficaz,* inimpedible, irresistible e infrustrable, a la cual corresponde la voluntad eficacísima de salvar a los predestinados y la providencia de predestinación.
2	2
Decretos divinos impedibles, resistibles o frustrables.	*Decretos divinos eficaces,* inimpedibles, irresistibles o infrustrables.
3	3
Mociones divinas impedibles, resistibles o frustrables, que en el orden sobrenatural son las gracias *suficientes.*	*Mociones divinas eficaces,* inimpedibles, irresistibles o infrustrables, que en el orden sobrenatural son las gracias *ab intrinseco eficaces.*

De estas dos voluntades que distinguimos en Dios, la antecedente precede, lógica y naturalmente, a la consiguiente, porque aquélla mira al bien en su consideración primera y absoluta, y ésta se dirige al mismo bien en concreto, es decir, en cuanto revestido de múltiples y variadas circunstancias. De aquí proviene su denominación de antecedente y consiguiente, en cuanto que la consideración del bien en absoluto es naturalmente primera y anterior a la consideración del mismo en particular y concreto; y la consideración del bien en particular y concretamente es posterior y consiguiente a la del bien en absoluto o en universal (1 p. q.19 a.6 ad 1).

De donde se infiere que también los decretos frustrables e impedibles deben preceder, lógica y naturalmente, a los eficaces, inimpedibles o infrustrables, y las mociones impedibles, frustrables o gracias *suficientes,* a las mociones inimpedibles, irresistibles, infrustrables o gracias *ab intrinseco eficaces.*

III. LA CIENCIA INFALIBLE DE DIOS ACERCA DE LOS FUTUROS CONTINGENTES Y LIBRES

Que Dios conozca cierta e infaliblemente los futuros contingentes y libres, es una verdad de fe que ningún teólogo puede poner en duda. El punto difícil en esta cuestión está en fijar el medio en que Dios puede conocer de modo cierto e infalible dichos futuros.

Los tomistas han reconocido siempre dos medios o vías, válidas y suficientes por sí mismas, para fundar un conocimiento cierto e infalible de los futuros: *la vía de causalidad o de decreto* y *la vía de eternidad.* Examinémoslas por separado.

A) Vía de causalidad o de decreto

Hemos dicho anteriormente que Dios mueve todos los agentes creados, incluso los contingentes y libres a la operación y a producir mediante ésta efectos concretos y determinados. Luego las causas segundas producirán aquellos efectos a que Dios previamente las mueve y aplica.

La acción de las causas segundas, su determinación en el obrar y el efecto que producen han de estar necesariamente precontenidas en la

acción de Dios, como efecto en su causa. Y como la acción de Dios se identifica con su decreto, de aquí se infiere que deben estar precontenidas en el decreto divino, es decir, que deben estar predeterminadas y predefinidas por Dios.

Y como esta acción, o este decreto, predeterminación o predefinición están presentes a la mente divina, en ellas y por ellas conoce Dios los futuros contingentes y libres.

Estos decretos o predeterminaciones no los va formando Dios de modo sucesivo, como hacemos los hombres, sino desde toda la eternidad *(ab aeterno)*, como exige su omnímoda inmutabilidad. Esta misma inmutabilidad hace que el decreto de Dios, una vez formulado, sea completamente invariable.

Por consiguiente, Dios conoce desde toda la eternidad y de modo fijo e invariable la determinación, decisión, decreto o impulso, actividad de su voluntad, y en ella y por ella el efecto que se seguirá en el tiempo.

Pero para que en este decreto o en su causalidad pueda Dios conocer cierta e infaliblemente el efecto que en el tiempo se ha de seguir, es de todo punto necesario que haya entre la causalidad divina y el efecto futuro un nexo o conexión necesaria. Hay este nexo o conexión necesaria cuando al decreto o acción divina se sigue siempre e infaliblemente el futuro.

Tiene esto lugar en los decretos y mociones de la voluntad *consiguiente*, que son eficacísimos, inimpedibles, irresistibles o infrustrables. Y así, si Dios determina o decreta salvar a Pedro (predestinación, que se funda en la voluntad consiguiente), en esta determinación o decreto, Dios conoce desde la eternidad, de modo fijo e invariable y con certeza absoluta e infalible, que Pedro se salvará, o sea, la salvación futura de Pedro.

Todos los efectos futuros de las causas segundas contingentes y libres están precontenidos en Dios desde toda la eternidad y de modo fijo e invariable; pero no todos lo están de modo necesario e infalible, porque no todos los decretos ni mociones divinas son infalibles. Ya hemos dicho que en Dios hay decretos y mociones falibles e infalibles. Los decretos y mociones falibles son impedibles, frustrables o resistibles por la causa segunda; por consiguiente, en ellas Dios no puede ver infaliblemente el efecto, toda vez que, aun puesto el decreto o moción divina, puede no seguirse el efecto por impedirlo la criatura.

Y así Dios quiere la salvación de todos los hombres, y a todos los dirige y mueve, por medio de los auxilios suficientes, en orden a conseguir la salvación eterna. Sin embargo, en estos decretos y en estas mociones Dios no puede conocer la salvación de todos los hombres, porque muchos de ellos no se salvarán.

En cambio, si Dios predestina a Pedro a la gloria y le confiere las gracias eficaces para salvarse, en este decreto predestinativo y en la moción eficaz de la gracia conoce, cierta e infaliblemente, la salvación futura de Pedro. La razón de esto es porque a los decretos y mociones de la voluntad divina consiguiente jamás resistirá de hecho ninguna causa creada, aun cuando puedan resistir *in sensu diviso*.

De lo dicho se infiere que, por vía de causalidad o de decreto, Dios conoce, cierta e infaliblemente, todos aquellos futuros contingentes y libres que El ha determinado producir con voluntad eficaz y absoluta *(voluntad consiguiente)*.

Pero, además de estos futuros, hay otros que Dios ha determinado producir con sola voluntad antecedente, y otros muchos que no ha determinado causar, ni con voluntad antecedente ni con voluntad consiguiente, como son todos los pecados, formalmente considerados. ¿Cómo conoce Dios estos tales futuros? Es evidente que no los puede conocer por vía de causalidad o de decreto. ¿Cómo entonces? Por sola vía de eternidad.

B) Vía de eternidad

La certeza de un conocimiento exige certeza, fijeza, consistencia y necesidad en el objeto sobre el cual versa.

El futuro contingente y libre, mientras existe en sus causas, no tiene fijeza ni necesidad; si la tuviera, dejaría *ipso facto* de ser contingente y libre. Por eso, mientras existe en sus causas, no puede ser objeto de conocimiento cierto y seguro.

Pero un efecto contingente y libre, cuando ya existe actualmente, y mientras existe actualmente, es necesario, porque una cosa, mientras existe, no puede no existir. En este estado de existencia actual puede ser objeto de conocimiento cierto e infalible, sin que este conocimiento menoscabe en nada la contingencia y libertad del efecto. Yo estoy viendo a Pedro moverse delante de mis ojos. Pedro se mueve libérrimamente, y yo conozco cierta e infaliblemente que Pedro se mueve. La contingencia y libertad del movimiento de Pedro se refiere al modo en que procede de Pedro su propio movimiento; mi visión se refiere no a cómo procede de Pedro su movimiento, sino a la realidad, al hecho del movimiento de Pedro. El modo de hacerse el movimiento es contingente y libre; el hecho o la realidad del movimiento es necesario. Mi vista recae sobre esta última; por tanto, puede ser necesaria, absoluta y cierta, sin que esto obste en nada a la contingencia y libertad del efecto.

Si la mirada de Dios pudiera recaer sobre el futuro, como ya existiendo de hecho en la realidad, o si la existencia actual del futuro pudiera ser anticipada a la mirada de Dios, entonces tendríamos que Dios conocería, cierta e infaliblemente, todos los futuros contingentes y libres, sin que este conocimiento impida ni menoscabe la contingencia y libertad de los futuros.

Pero ¿es esto posible? ¿En qué forma y de qué manera?

Santo Tomás responde siempre e invariablemente que esto es posible y que se realiza por medio de la eternidad de Dios.

Gracias a su eternidad, la mirada del entendimiento divino se extiende a ver los futuros todos, tal y como han de existir de hecho en el tiempo, o, lo que es lo mismo, la existencia actual de los futuros es anticipada a la mirada de Dios.

Por eso los tomistas han enseñado siempre que los futuros están presentes a la eternidad de Dios según el mismo ser físico que tendrán en el tiempo.

No es difícil comprender esta afirmación a quien analice con un poco de detenimiento el concepto de eternidad.

La eternidad es una *duración infinita* y *simultánea*. Es una duración infinita, es decir, sin principio ni término, infinita lo mismo *intensive* que *extensive: duratio sine termino a parte antea et a parte post: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Es, además, una duración simultánea, sin sucesión: *tota simul et perfecta possessio.* Ya se comprende que la infinitud como la simultaneidad han de entenderse *in ipsa linea durationis:* es la duración—formalmente como tal—la que es infinita y *tota simul.*

Por ser duración infinita *intensive,* debe comprender de modo eminente toda esta duración, llámese tiempo sucesivo, tiempo discreto o evo. De donde resulta que la eternidad es una medida superior, universal y trascendente que contiene bajo sí, como medidas inferiores, particulares y subordinadas todas las medidas creadas: evo, tiempo discreto y tiempo sucesivo.

Por consiguiente, todo cuanto está contenido en cualquier medida creada es medido, primera y principalmente *(primo et per se),* por su medida propia y adecuada, y, además, por la medida superior y universal, bajo cuyo ámbito están contenidas todas las medidas particulares. Las cosas creadas están incluidas en la medida de la eternidad, por estarlo la medida propia en que están contenidos: evo y tiempo.

Por ser duración infinita *extensive,* que no tiene principio ni término, debe comprender todas las diferencias de las medidas inferiores: el pasado, el presente y el futuro. Basta entender lo que es una duración sin principio y sin término, para alcanzar a ver el porqué de esta afirmación.

Pero la eternidad es, además de infinita, una duración simultánea: *tota simul.* De esta segunda condición se infiere que la eternidad comprende, incluye, mide las diferencias de las medidas inferiores (pasado, presente y futuro), no de un modo sucesivo, como si primero incluyera el pasado, luego el presente y, por último, el futuro, sino todas *simul.*

El pasado y el futuro están actualmente comprendidos bajo el ámbito de la eternidad, lo mismo que lo está el presente. Es decir, el pasado y el futuro están siempre presentes a la eternidad; para la eternidad no hay pasado ni futuro, todo está presente.

Todas estas deducciones se infieren inmediatamente del concepto mismo de eternidad.

Es, pues, la misma eternidad de Dios la que hace que las cosas creadas, pasadas, presentes y futuras estén física y realmente presentes a Dios.

Luego Dios las ve y contempla todas en aquel mismo ser físico y real (existencia actual) que tienen en la diferencia de su medida propia y adecuada: pasado, presente o futuro. Es decir, que todos los futuros están ya presentes a la eternidad de Dios según aquel mismo ser físico y real que tendrán en el tiempo cuando existan.

Por consiguiente, Dios conoce todos los futuros con ciencia de visión cierta e infalible.

C) Relación entre la vía de causalidad o de decreto y la vía de eternidad

De lo dicho anteriormente ya se desprende claramente que la vía de eternidad es más universal, más extensa que la vía de causalidad o de decreto.

En efecto, la vía de eternidad se extiende a todos los futuros, a los causados por Dios con causalidad eficaz e infalible y a los causados con causalidad impedible y frustrable, y también a los no causados por Dios, sino sólo por la criatura, como es el pecado. En cambio, la vía de causalidad o de decreto no se extiende al pecado ni a los futuros causados por Dios con moción frustrable o impedible.

La vía de eternidad es más propia, más formal y más inmediata, mientras la vía de causalidad es más extrínseca, más remota y menos propia y formal.

Buscar el medio de la ciencia divina fuera del entendimiento, en el decreto o acción de la voluntad, es alegar una razón extrínseca a la línea de ciencia. La razón formal, propia e inmediata de la infalibilidad de la ciencia divina acerca de los futuros es preciso buscarla dentro del mismo entendimiento divino, en la línea del saber y de la ciencia; y esta razón no puede ser otra que la eternidad, porque el divino entender es eterno, como todos los demás atributos.

Por esto Santo Tomás, siempre que expone esta cuestión, se detiene a probarla por medio de la eternidad, contentándose con hacer una indicación, y no siempre de la vía de causalidad o de decreto. El Angélico Doctor quería señalar un medio *propio, formal* y, además, *universal,* que sirviera para conocer *todos los futuros.*

La vía de eternidad no sólo demuestra que Dios conoce cierta e infaliblemente los futuros contingentes y libres, sino, además, que los conoce con ciencia de visión o intuitiva; la vía de causalidad o de decreto prueba el conocimiento de los futuros en su causa *(in causa):* es presciencia y no intuición de los futuros.

Pero, ¿cuál de estas dos vías es la primera? ¿Supone siempre la vía de eternidad a la vía de causalidad o de decreto?

Cuando se habla de vía de causalidad o de decreto es preciso distinguir muy cuidadosamente entre *causalidad* divina o decreto divino y *vía de causalidad* o de decreto. Parecen a primera vista dos conceptos idénticos, y, sin embargo, hay entre ellos notable diferencia.

El concepto de vía de causalidad o de decreto es más comprensivo y, por tanto, menos extenso y universal que el de causalidad divina o decreto divino. En efecto: la vía de causalidad o de decreto es la misma causalidad divina o el mismo divino decreto en cuanto son un medio de conocimiento cierto e infalible de los futuros contingentes y libres. Solamente pueden tener razón de tales los decretos eficaces de la voluntad consiguiente y las mociones inimpedibles e infrustrables de la misma voluntad.

Pero no olvidemos que, además de estos decretos y de estas mociones infalibles, hay otros decretos y otras mociones, que son impedibles y frustrables.

En conformidad con esta distinción, la cuestión de la prioridad de las dos vías (causalidad y eternidad) podrá tener un doble sentido.

1.º ¿La vía de eternidad supone siempre y necesariamente la *causalidad divina* o el decreto divino?

2.º ¿La vía de eternidad supone siempre y necesariamente la *vía de causalidad* o de decreto?

Como la vía de causalidad o de decreto se funda en los decretos y mociones infalibles o irresistibles, el sentido de la segunda pregunta es equivalente a este otro: ¿La vía de eternidad supone siempre y necesariamente decretos y mociones infalibles e inimpedibles?

A la primera pregunta, nuestra respuesta debe ser afirmativa: la vía de eternidad supone siempre y necesariamente la causalidad divina y el divino decreto.

La razón de esta afirmación es fácil de comprender. La eternidad contiene todo cuanto está incluido en el tiempo. Luego para que una cosa esté contenida en la eternidad es necesario que previamente lo esté en el tiempo. Y para que una cosa esté contenida en el tiempo, hace falta que tenga existencia real; y nada puede existir realmente sino por la acción de la causa primera. La acción divina es la que pone las cosas en el tiempo, y la eternidad, la que las hace presentes a Dios.

Por consiguiente, la acción divina es la causa de la futurición de las cosas, y la eternidad, la razón formal y propia de que las cosas futuras estén real y físicamente presentes a Dios. La presencia en la eternidad supone la presencia en el tiempo, y la presencia en el tiempo supone la causalidad divina.

Luego la vía de eternidad, fundada en la presencia real y física de los futuros ante Dios, supone siempre y necesariamente la causalidad divina, o sea, la premoción física de Dios.

Esto es verdad, no sólo cuando se trata de futuros buenos, sino también en el caso de los pecados futuros. El pecado es la resistencia a la gracia o moción divina, bien porque se paralice o bien porque se desvíe el curso de la gracia o de la moción divina. Se resiste a un agente que mueve, impele o empuja; se paraliza o se desvía algo que está ya en curso. Luego la resistencia a la gracia, la paralización o desviación de su curso supone la moción previa de Dios, supone la premoción física a algo bueno que se frustra.

No hace falta que la moción divina que pone los futuros en el tiempo, sea siempre y necesariamente eficaz e inimpedible; basta para el efecto una moción impedible y frustrable.

Moción impedible y frustrable no quiere decir moción que es siempre impedida y frustrada, moción que nunca hace nada; sino una moción que, al obrar, puede ser impedida, aun cuando de hecho no lo sea muchas veces.

Si esta moción, de hecho, no ha sido impedida ni frustrada, ha causado algo, ha puesto algo en el tiempo; y esto basta para que esté infaliblemente presente en la eternidad.

Son dos causas distintas: la que pone las cosas en el tiempo, y la que las pone en la eternidad; en el tiempo las pone la acción divina

o la causa segunda premovida por Dios; son puestas ante Dios por la eternidad divina.

Poco importa que las cosas hayan sido causadas en el tiempo, contingente o necesariamente, falible o infaliblemente; una vez causadas en el tiempo—de cualquier manera que esto haya tenido lugar, por la acción de Dios o de la del hombre, contingente o necesariamente, falible o infaliblemente—, están necesaria e infaliblemente presentes a la eternidad de Dios según el mismo ser real y físico que tendrán en su propia medida de duración.

Cabe, pues, perfectamente que un futuro haya sido causado faliblemente o impediblemente por Dios y que, sin embargo, esté infaliblemente presente a su eternidad. Esta presencia infalible en la eternidad basta para fundar un conocimiento cierto e infalible del futuro.

Luego la vía de eternidad supone siempre y necesariamente la causalidad divina o la premoción física de Dios; pero no hace falta que esta moción divina sea eficaz e inimpedible; basta para el efecto la moción divina frustrable e impedible.

Veamos ya qué se debe responder a la segunda cuestión.

Decir que la vía de eternidad supone siempre y necesariamente la vía de causalidad o de decreto equivale—según vimos—a afirmar que la vía de eternidad supone siempre y necesariamente decretos eficaces e infalibles y mociones de igual condición, lo cual es de todo punto inadmisible.

En efecto, esto supondría, o que en Dios no hay decretos y mociones falibles, o que estas mociones no causan ni hacen nada. La primera hipótesis nos llevaría lógicamente a la negación de la voluntad antecedente y de la providencia general en Dios; la segunda confunde lastimosamente los conceptos de causalidad y de contingencia, impedibilidad o frustrabilidad de la acción, y, en último análisis, viene también a negar la voluntad antecedente y la providencia general de Dios.

Si la voluntad antecedente de un objeto precede a la consiguiente del mismo objeto, y los decretos y mociones falibles y frustrables a los decretos y mociones eficaces e infrustrables, debemos, consiguientemente, afirmar que la vía de eternidad precede a la vía de causalidad o de decreto. Porque las solas mociones falibles bastan para fundar la vía de eternidad; y estas mociones preceden a las eficaces e infalibles, en que se funda la vía de causalidad o de decreto.

He aquí el orden que deberíamos poner entre la causalidad divina y las vías de causalidad y eternidad:

A) Causalidad divina	B) Conocimiento divino
1	2
Voluntad antecedente de hacer alguna cosa: decretos falibles, frustrables; mociones impedibles, resistibles. *Causalidad divina impedible, frustrable.*	*Vía de eternidad,* por la cual Dios conoce cierta e infaliblemente los futuros, puestos falible y frustrablemente en el tiempo por las premociones impedibles de Dios.

3

Voluntad consiguiente de hacer alguna cosa o premover a alguna causa: decretos eficaces e infalibles; mociones inimpedibles, infrustrables. *Causalidad divina inimpedible, infrustrable.*

4

I. *Vía de causalidad* o de decreto, por la cual conoce cierta e infaliblemente los futuros en sus decretos.

II. *Vía, además, de eternidad,* por la cual conoce futuros, puestos infaliblemente en el tiempo por la acción inimpedible de Dios.

IV. VOLUNTAD SALVIFICA UNIVERSAL DE DIOS

Podemos resumir en tres proposiciones todo cuanto la divina revelación nos enseña en torno a este consolador e interesante problema de la voluntad salvífica universal de Dios.

Primera proposición: Dios quiere con voluntad sincera y formal la salvación de todos los hombres.

«¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? Que no quiero yo la muerte del que muere. Convertíos y vivid» (Ez 18,32).

«Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que él se retraiga de su camino y viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel?» (Ez 33,11).

«Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El» (Io 3,16-17). «Si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo» (Io 12,47).

«Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación» (2 Cor 5,19). «El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?» (Rom 8,32). «Y plugo al Padre que en El (Cristo) habitase toda la plenitud de la divinidad y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz, todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (Col 1,19-20). «Cierto es, y digno de ser por todos recibido, que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero» (1 Tim 1,15). «Esto es bueno y grato ante Dios, nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,3-4). «El (Cristo) es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io 2,2).

Segunda proposición: En conformidad con esta voluntad salvífica universal de Dios, Cristo ha muerto y derramado su sangre para redención de todos los hombres.

Así nos consta, en primer lugar, por la autoridad de la Sagrada Escritura: «El justo, mi siervo, justificará a muchos y cargará con las iniquidades de ellos. Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres, y recibirá muchedumbres por botín; por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores, cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores» (Is 53,12).

«La caridad de Cristo nos constriñe, persuadidos como lo estamos de que, si uno murió por todos, luego todos son muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para Aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5,14-15).

«Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida. Pues como por la desobediencia de uno todos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán hechos justos» (Rom 5,18-19).

«Porque uno es Dios, uno también el mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5-6). «Pues por esto penamos y combatimos, porque esperamos en Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles» (1 Tim 4,10).

«Al presente no vemos aún que todo le esté sometido, pero sí vemos al que Dios hizo poco menor que a los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, para que por gracia de Dios gustase la muerte por todos» (Hebr 2,8-9). «El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io 2,2).

La mismísima doctrina enseña la Iglesia, como puede verse por la condenación de la siguiente proposición de Cornelio Jansenio: «Es semipelagiano decir que Cristo ha muerto o ha derramado su sangre por todos los hombres en absoluto». Esta proposición jansenista ha sido condenada como falsa, temeraria, escandalosa y, entendida en el sentido de que Cristo ha muerto por solos los predestinados, impía, blasfema, injuriosa, indigna de la divina clemencia y herética» (D 1096).

Tercera proposición: En virtud de esta voluntad salvífica universal y por atención a los méritos de Cristo, Dios prepara, ofrece y confiere a todos los hombres, sin excepción, los auxilios necesarios y suficientes para salvarse.

Esta tercera y última proposición es una consecuencia lógica de las dos primeras. Si Dios quiere sincera y verdaderamente la salvación de todos los hombres, y para esto son absolutamente necesarios los auxilios sobrenaturales, es lógico que a todos ofrezca y confiera dichos auxilios. No faltan en la Sagrada Escritura testimonios en los que se insinúa con bastante claridad que Dios confiere a todos los hombres los auxilios divinos que precisan para salvarse.

«Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mt 28,18-20). «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15).

«Esta es la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre» (Io 1,9). «El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?» (Rom 8,32).

A pesar de esta voluntad sincera y formal que tiene Dios de salvar a todos los hombres, no todos llegan a puerto seguro de salvación. Lo cual quiere decir que esta voluntad salvífica universal es antecedente y no consiguiente.

V. LA INFALIBILIDAD DE LA PROVIDENCIA DIVINA

La providencia versa siempre acerca de la preparación y ordenación de los medios conducentes al logro de un fin, previamente apetecido. Si el fin a conseguir es natural y los medios por los cuales se ha de obtener son también naturales, tenemos entonces la providencia natural, cual es la que Dios tiene de todos y cada uno de los seres de la creación en orden a obtener la armonía y belleza del universo, en que se refleja maravillosamente la sabiduría, poder, bondad y belleza de Dios.

Pero si el fin a obtener es sobrenatural y los medios conducentes a su consecución son también sobrenaturales, tiene entonces lugar la providencia sobrenatural. Tal es la providencia que Dios tiene de los hombres en orden a la bienaventuranza de la gloria, que sólo puede ser conseguida por los auxilios sobrenaturales y divinos de la gracia.

Esta providencia sobrenatural es doble: una general, común o universal y otra particular o de predestinación. La providencia sobrenatural común o general se ocupa de todas las criaturas racionales sin excepción, predestinados o no predestinados, en orden a la vida eterna; en cambio, la particular o de predestinación se refiere solamente a los predestinados en orden a su salvación.

La existencia de la providencia sobrenatural común o general se puede demostrar lo mismo *a priori* que *a posteriori.*

Se demuestra *a priori* arguyendo de la voluntad salvífica universal de Dios.

En efecto, si Dios quiere verdadera y sinceramente que todos los hombres se salven, debe proveerlos a todos de los medios suficientes necesarios para el efecto. Uno de los medios necesarios e indispensables para la salud eterna es la gracia. Luego Dios a todos ofrece y, en cuanto está de su parte, confiere la gracia, aun cuando ésta no sea muchas veces aceptada por el hombre.

Es absurdo pensar que Dios quiera sinceramente salvar a todos los hombres y que, sin embargo, no confiera a todos los medios necesarios para el efecto. Disponer, ordenar y conferir los medios que se quieren para la consecución de un fin, es la función propia y característica de la providencia. Luego es preciso admitir en Dios una providencia sobrenatural común o general. Sobrenatural, porque versa sobre medios sobrenaturales en orden a un fin sobrenatural; común, general o universal, porque se ocupa de todos los seres racionales, y no sólo de los predestinados.

Esta providencia sobrenatural común o general es la causa propia e inmediata de la gracia y demás medios sobrenaturales comunes o generales.

La misma conclusión se demuestra *a posteriori,* arguyendo de los efectos a la causa.

El *C. Tridentino* ha definido que la gracia se puede encontrar en los no predestinados (D 827). Supongamos, en efecto, una persona que ha recibido al poco de nacer la gracia bautismal y que pasa los primeros años de su juventud consagrada a una vida de piedad y de oración, pero que más tarde se deja llevar de sus propias pasiones, entregándose a una vida licenciosa y disoluta, en la cual le sorprende la muerte sin haber llorado sus pecados. Este tal se condena; luego no estaba predestinado. No estaba predestinado y, sin embargo, tuvo la gracia. ¿Pudo ser en él la gracia efecto de su predestinación? Ya se comprende que esto es imposible, pues no hay tal predestinación.

Además de esta razón general *a posteriori,* hay otra cuya fuerza y valor no puede negar ningún tomista. Es la siguiente.

La gracia de que estuvo investido Adán en el estado de inocencia no era efecto de su predestinación. En efecto, Adán—como todos los demás hombres—fue predestinado en Cristo y por Cristo; de modo que la predestinación de los hombres es naturalmente posterior a la predestinación de Cristo, la cual fue decretada *in remedium peccati originalis.* Luego la predestinación de Cristo, y *a fortiori* la de los hombres, es posterior a la previsión del pecado original. Por consiguiente, la gracia que tuvo Adán antes de la caída fue anterior a su predestinación, y no efecto de ella.

La gracia, siendo un ser formalmente sobrenatural, no puede ser efecto de la providencia natural de Dios.

Es, pues, necesario admitir en Dios, además de la providencia natural y de la providencia sobrenatural especial, llamada de predestinación, otra providencia sobrenatural, común o general, la cual provee a todos los hombres, predestinados o no predestinados, en orden al fin de la vida eterna.

Debemos, pues, distinguir en Dios tres providencias: natural, sobrenatural general y particular o de predestinación.

La providencia sobrenatural supone la natural, como la gracia supone la naturaleza. La providencia sobrenatural general es anterior a la de predestinación, como lo universal o general es anterior a lo particular.

En toda providencia entran conjuntamente entendimiento y voluntad: ciencia y moción, planeamiento y ejecución (1 q.22 a.1 ad 2; a.3c).

La presciencia y causalidad de la providencia sobrenatural general debe preceder a la presciencia y causalidad de la predestinación.

¿Gozan de infalibilidad estas tres providencias que hemos distinguido en Dios? Vamos a fijar principalmente nuestra consideración en

las dos providencias sobrenaturales, que son las que más interesan al teólogo.

Como en toda providencia entran dos elementos, presciencia y causalidad, para que la providencia pueda decirse *simpliciter* o absolutamente infalible, ha de serlo en su presciencia y en su causalidad.

Todos los teólogos están acordes en admitir que la providencia divina es infalible con infalibilidad de presciencia. Es decir, Dios conoce o ve infaliblemente el orden y disposición de los medios y el éxito o evento que tales medios han de obtener.

¿Hace falta, además, la infalibilidad de causalidad? Parece que se debe contestar con distinción, según la doble providencia sobrenatural ya expuesta. Tratándose de la providencia sobrenatural particular o de predestinación, hace falta la infalibilidad de causalidad, además de la presciencia. Y la razón es porque esta providencia sigue a la voluntad consiguiente de Dios, la cual se cumple siempre e infaliblemente. De modo que la moción de la providencia divina particular causa siempre y de modo infalible e impedible el efecto a que se ordena. Esta moción es la gracia eficaz *ab intrinseco* e infalible.

Luego la providencia sobrenatural particular o de predestinación goza de la infalibilidad de presciencia y de la de causalidad.

Pero la providencia sobrenatural general o común no tiene infalibilidad de causalidad, sino que su acción es impedible, resistible y frustrable por la criatura; y esto porque se funda en la voluntad antecedente, que de sí sola no exige el cumplimiento infalible de lo que desea y quiere. Por eso dicen los tomistas que la providencia general de Dios es falible en cuanto al evento.

La acción de esta providencia sobrenatural común o general son todos los auxilios divinos o gracias suficientes, a los cuales el libre albedrío puede resistir no sólo *in sensu diviso*, sino también *in sensu composito*, o de hecho.

Compárense las dos providencias con respecto a su infalibilidad en el siguiente cuadro sinóptico:

A)	B)
Providencia divina.	Infalibilidad de la providencia.
1	1
Providencia sobrenatural general.	*a)* Es infalible en cuanto a la presciencia. *b)* Es falible en cuanto a la causalidad.
2	2
Providencia de predestinación.	*a)* Es infalible en cuanto a la presciencia. *b)* Es además infalible en cuanto a la causalidad.

La infalibilidad de presciencia en la providencia sobrenatural general no se puede fundar ni en el decreto de la voluntad antecedente ni en su propia causalidad, porque uno y otra son falibles, sino solamente en la infalibilidad de presciencia en la eternidad.

En cambio, la infalibilidad de presciencia en la providencia sobrenatural particular, o de predestinación, se funda en el decreto de la voluntad consiguiente, en su propia causalidad (vía de causalidad o decreto), ya que uno y otra son infalibles, y, además, en la infalibilidad de presciencia en la eternidad (vía de eternidad).

No olvidemos nunca que la acción de la providencia sobrenatural general, aunque impedible y frustrable, es siempre premovente y predeterminante. No es, pues, una acción que esté condicionada y pendiente de la determinación de la causa segunda, sino que causa la misma determinación del agente creado, aunque de modo frustrable e impedible.

VI. LA PREDESTINACION GRATUITA A LA GLORIA

La predestinación gratuita a la gloria es una verdad tan claramente enseñada en la divina revelación, que San Roberto Belarmino, S. I., no pudo menos de afirmar que pertenecía a la fe de la Iglesia *(fides Ecclesiae)*.

Es una verdad valientemente defendida por San Agustín contra pelagianos y semipelagianos.

Y es también una de las más fundamentales tesis de Santo Tomás y de su gloriosa Escuela.

Predestinación gratuita, ¿quiere decir exactamente lo mismo que predestinación *ante praevisa merita?* ¿Es posible una predestinación gratuita *post praevisa merita?*

Es bastante común entre los autores tomar las expresiones *gratuito* y *post praevisa merita* como antitéticas y contrarias; y en virtud de esta oposición, se afirma corrientemente que una predestinación *post praevisa merita* no puede en manera alguna ser gratuita. Se piensa que toda predestinación gratuita debe ser necesariamente *ante praevisionem meritorum*.

A causa de este modo de concebir las cosas es bastante común entre los teólogos plantear la cuestión de «si la elección a la gloria es gratuita» bajo estos términos: *utrum electio ad gloriam sit ante vel post praevisa merita*.

Creemos que no hay perfecta adecuación ni correspondencia entre estas expresiones.

Es evidente que la predestinación *ante praevisa merita* es totalmente gratuita, pues se hace anterior e independientemente de todo mérito.

Pero ¿es igualmente cierto que toda predestinación *post praevisa merita* pierda necesariamente la condición de gratuita? ¿No puede darse una predestinación que sea *post praevisa merita* y al mismo tiempo gratuita? ¿Qué condiciones ha de reunir esta predestinación?

Nosotros creemos perfectamente armonizables estos dos conceptos, y, en consecuencia, no vemos ningún inconveniente en admitir una predestinación gratuita *post praevisa merita.* No decimos que toda predestinación *post praevisa merita* sea gratuita, sino que cabe una predestinación *post praevisa merita* que es al mismo tiempo gratuita. Cómo ha de ser tal predestinación y qué condiciones ha de reunir, es cuestión que iremos resolviendo al mismo tiempo que explicamos la primera.

Mientras se sostenga que la perseverancia final es un don gratuito, que no se puede merecer por nuestras obras, sino que lo da Dios, por pura misericordia, a quien le place, podrá afirmarse que la predestinación es gratuita, aunque sea *post praevisa merita.*

En efecto, supongamos que Dios predestina al hombre a la gloria *post praevisa eius opera,* y que estas buenas obras son perseverantes, única y exclusivamente, por la misericordia de Dios, y no en atención al esfuerzo o a los méritos del hombre. En este supuesto, la predestinación es *post praevisionem meritorum* y por la pura misericordia de Dios; es *post praevisa merita,* pero no *ex praevisis meritis;* es *post praevisa merita, sed ex misericordia et bonitate Dei.*

Es cierto que nuestras obras, hechas en gracia, merecen la consecución de la gloria, como definió el Concilio Tridentino (D 842); pero este mérito—según enseña el mismo Concilio—es condicional e hipotético: *si tamen in gratia decesserit* (D 842), con tal que muera en gracia, es decir, con tal que persevere hasta el fin. *Sólo el que perseverare hasta el fin será salvo* (Mt 10,22; 24,13).

Pero esta perseverancia no puede ser objeto de mérito, porque la confiere la gracia de Dios, que, siendo principio de mérito, no puede ser merecida (1-2 q.114 a.9). Esta perseverancia final—como enseña el Concilio de Trento—sólo puede darla Dios, que sostiene con su gracia al que está en pie y levanta al caído (D 806).

Mientras se sostenga que la perseverancia final, que es el puente que une nuestras buenas obras con la gloria, es totalmente gratuita, está bien asegurado que la colación de la gloria la hace Dios por pura bondad y misericordia. Y, en consecuencia, aun cuando Dios predestine a la gloria *post praevisa merita,* como estos méritos sólo conducen a la gloria en cuanto son perseverantes, y se hacen perseverantes por la bondad y misericordia de Dios, síguese que Dios predestina a la gloria *post praevisa merita, sed ex pura misericordia.*

Santo Tomás niega constantemente que la presciencia de los méritos sea causa de nuestra predestinación, o, lo que es lo mismo, que la predestinación se haga *ex praevisis meritis;* pero al mismo tiempo afirma que la predestinación supone la presciencia de los méritos: *praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum* (3 q.1 a.3 ad 4).

Son, pues, dos conceptos perfectamente armonizables una predestinación *post praevisa merita* y una predestinación *gratuita.*

Pero, aun prescindiendo del concepto de perseverancia final, hay otro camino para llegar a concebir una predestinación gratuita *post praevisa merita,* y es que estos méritos sean hechos no sólo con la gracia, sino también por la gracia y bajo su influjo. Toda predestinación consiguiente a los méritos hechos por la gracia es necesariamente gratuita.

En efecto, la gracia, que es la raíz y la fuente del mérito, es un don gratuito de Dios; todo cuanto bueno hacemos por la gracia, es fruto y efecto de esa misma gracia, y es, por tanto, gratuito. Si Dios predestina a la gloria por los méritos hechos con y por su gracia, no hace otra cosa que predestinarnos por los méritos que El mismo misericordiosa y bondadosamente ha puesto en nosotros. Esta predestinación sería no sólo *post praevisa merita,* sino también *ex praevisis meritis,* y, sin embargo de todo, *gratuita.*

Cualquiera de estos dos conceptos basta para salvar la gratuidad de la predestinación; los dos conjuntamente se bastarán con mucha más razón.

Es posible que algunos me objeten diciendo: La segunda explicación es de todo punto inadmisible. Una predestinación hecha *post praevisa merita facta sub gratia et ex gratia* es una hipótesis absurda, porque la gracia—que es el principio de las buenas obras—es efecto de la predestinación. Luego las buenas obras, que son efecto de la gracia, han de ser *a fortiori* posteriores a la predestinación y nunca ésta posterior a aquéllas.

Además, la explicación dada supone que Dios predestina antes a la gracia y después a la gloria, cosa manifiestamente falsa, puesto que un medio—como es la gracia—no puede quererse sino en orden a un fin (gloria) previamente apetecido.

Veamos si estas objeciones—cuya fuerza no queremos disimular—tienen o no solución.

Comenzando por la primera dificultad, analicemos la relación entre la gracia y la predestinación.

La gracia, se nos dice, es efecto de la divina predestinación. ¿Es esto verdad? Sí y no.

Si por gracia se entiende la gracia conferida a los no predestinados (C. Trident.: D 827), es evidente que no puede ser efecto de su predestinación, que no existe.

Igualmente, si por gracia entendemos la que tuvo Adán en su estado de inocencia, tal gracia, según Santo Tomás, no pudo ser efecto de su predestinación, por haber sido anterior a ella.

En tercer lugar, si entendemos por gracia los auxilios divinos suficientes y comunes a predestinados y no predestinados, que Dios confiere a todos los hombres para que puedan salvarse, esa gracia es efecto propio de la providencia sobrenatural común o general, no de la providencia sobrenatural especial o predestinación, porque los efectos comunes o generales son propios de las causas comunes o generales.

Pero si por gracia entendemos el *gran don de la perseverancia final* (C. Trident.: D 806 y 826), entonces la gracia es efecto propio de la predestinación, no de la providencia general sobrenatural, porque tal gracia es propia y peculiar de todos y solos los predestinados.

Por consiguiente, toda gracia fuera de la perseverancia final es o puede ser efecto de la providencia general sobrenatural, porque puede encontrarse en los no predestinados; en cambio, la gracia de la perse-

verancia final no se encuentra más que en los predestinados, y, por tanto, es efecto propio y exclusivo de la predestinación.

Verdad es que todas las gracias de los predestinados son efecto de su predestinación y no solamente la gracia de su perseverancia final. Pero hay que tener presente que sólo la gracia de la perseverancia final es efecto elícito de la predestinación; todas las demás son efectos *imperados* de la misma y *elícitos* de la providencia general sobrenatural, que está incluida en la predestinación, como lo general en lo especial o el género en la especie.

Ahora bien, la providencia sobrenatural general es naturalmente anterior a la providencia de predestinación, como lo universal es anterior a lo particular. De donde se infiere que la gracia *simpliciter,* sin ninguna otra determinación, es anterior a la predestinación; pero la gracia perseverante, formalmente considerada en cuanto perseverante, es posterior a ella, porque bajo este aspecto es su efecto.

Si la gracia es anterior a la predestinación, también lo pueden ser las obras que en ella se fundan. De estas obras debe hacerse la misma distinción que con la gracia. Las obras hechas *ex gratia et per gratiam* —prescindiendo de su carácter de perseverantes— son anteriores a la predestinación; estas mismas obras, en cuanto perseverantes, le son posteriores.

Con esto creemos que queda perfectamente resuelta la primera dificultad. Todo depende de entender exactamente cuántos y cuáles son los efectos de la divina predestinación. Repáselos el lector y se convencerá fácilmente de lo que decimos.

EFECTOS DE LA DIVINA PREDESTINACION

- I. Elícitos ....
  - A) En esta vida = *la perseverancia final.*
  - B) En la otra vida = *la glorificación.*
- II. Imperados ....
  - A) Los elícitos de la providencia sobrenatural general ....
    - 1) *Vocación.*
    - 2) *Justificación.*
    - 3) *Buen uso de la gracia.*
  - B) Los elícitos de la providencia natural ....
    - Buenos padres, buen temperamento, buena educación, riquezas, talento, etcétera.

Todo efecto es posterior a la causa bajo la razón formal de efecto, lo cual no impide que bajo otro aspecto pueda ser anterior.

La vocación, la justificación y el buen uso de la gracia son anteriores a la predestinación, porque son causadas por la providencia sobrenatural general, que precede a la predestinación; pero, en cuanto perseverantes, son posteriores, porque bajo este aspecto son sus efectos.

Pasemos ya al examen de la segunda dificultad.

Los principios en que se basa la dificultad nos parecen incontrovertibles. Es incontrovertible que la gracia tiene esencialmente razón de medio para conseguir la vida eterna; es también incontrovertible que

todo agente intelectual, *ordinate volens,* primero quiere el fin que los medios. De aquí se infiere con toda certeza que Dios quiere antes la vida eterna para el hombre que la gracia que le ha de conducir a ella. Por consiguiente, la consecuencia de nuestro adversario es también legítima y cierta.

Pero... ¿se sigue de aquí que Dios predestine al hombre a la gloria antes que determine darle la gracia?

El medio es efecto del fin y, por tanto, posterior a él; pero esto ha de entenderse siempre en la razón formal de medio; lo cual no impide que bajo otro aspecto no sea efecto, ni, por lo mismo, posterior.

La gracia perseverante es medio para conseguir eficaz e infaliblemente la gloria; luego Dios no puede querer la gracia perseverante sin que antes haya querido la consecución eficaz de la gloria; porque una y otra guardan entre sí la relación de fin y medio.

Dios tampoco puede querer la gracia—prescindiendo de su condición de perseverante—sin que antes haya querido la consecución de la gloria, abstrayendo de que esta consecución sea eficaz e infalible.

Es decir, Dios comienza siempre queriendo la gloria y después la gracia. Pero no olvidemos que en Dios hay una doble voluntad, que se llama antecedente y consiguiente.

Dios con voluntad antecedente quiere la salvación (gloria) de todos los hombres, y en virtud de esta voluntad determina darles a todos la gracia y demás auxilios necesarios para salvarse (voluntad antecedente del fin y providencia sobrenatural general de los medios).

Dios quiere con voluntad consiguiente que algunos hombres cierta e infaliblemente se salven, y en virtud de esta voluntad les confiere a los así elegidos medios que eficaz e infaliblemente los lleven al logro de la vida eterna; estos medios son la gracia y las buenas obras perseverantes (voluntad consiguiente del fin y providencia sobrenatural particular o predestinación de los medios).

Así como en Dios distinguimos dos voluntades acerca del fin sobrenatural, una antecedente y otra consiguiente, así también debemos distinguir dos providencias sobrenaturales: una general y otra particular.

Y así como la voluntad antecedente es naturalmente anterior (antecede) a la voluntad consiguiente, de la misma manera la providencia general es anterior a la predestinación.

Luego Dios comienza por querer la salvación de todos los hombres (voluntad antecedente) y, en consecuencia, determina darles los auxilios o gracias suficientes para salvarse.

Dios conoce de antemano el uso que los hombres harán de estos auxilios divinos.

Dios elige a algunos de estos hombres, a quienes quiere con voluntad consiguiente dar la gloria, y, consiguientemente, determina conferirles la gracia perseverante, para que infalible y eficazmente logren la vida eterna (predestinación).

La elección eficaz a la gloria y la consiguiente predestinación son *post praevisa merita facta ex gratia praemovente et praedeterminante collata per providentiam generalem ordinis supernaturalis,* y, sin embargo, es totalmente *gratuita.*

Poner la gracia como efecto de la providencia general ofrecerá a muchos materia de nuevas y serias dificultades.

En efecto, la providencia general o común ofrece y confiere a todos los hombres los mismos auxilios en orden a conseguir la vida eterna, puesto caso que Dios quiere igualmente para todos los hombres la eterna salvación. Luego la diferencia entre el buen y el mal uso que los hombres hagan de la gracia divina dependerá de la voluntad humana, la cual será, en último análisis, la que decida su eterna salvación o su condenación. Y así tendremos que la predestinación a la gloria se hará en atención a la decisión de la humana voluntad, lo cual es caer de bruces en el *semipelagianismo*.

Veamos brevemente cada uno de los puntos que se van tocando en la dificultad expuesta.

En primer lugar se supone que Dios, en virtud de la providencia general, confiere a todos los hombres los *mismos* auxilios sobrenaturales, porque para todos quiere *igualmente* la salvación.

Esta afirmación nos parece enteramente gratuita y, además, falsa.

Cuando se dice que Dios desea igualmente la salvación de todos los hombres, quiere significarse que Dios no excluye a nadie de esta voluntad salvífica universal; pero no que, en virtud de la providencia general, quiera para todos los hombres la misma gloria o el mismo grado de gloria, y que a todos confiera los mismísimos auxilios suficientes.

En virtud de la providencia general, Dios quiere para todos los hombres sin excepción la gloria, pero no el mismo grado de gloria, y, en consecuencia de esta diversidad de grados de gloria, confiere a todos los hombres los auxilios suficientes para alcanzar el grado de gloria a que les destina; pero estos auxilios son diferentes entre sí proporcionalmente a los diversos grados de gloria a que se ordenan, si bien el menor de ellos es suficiente para alcanzar la vida eterna.

Por su providencia sobrenatural común, Dios ha constituido en el orden sobrenatural un verdadero universo, variadísimo en sus partes y armónico y hermoso en su conjunto, muy semejante al universo que ha producido por medio de su providencia natural y común.

Todos los hombres están provistos de los auxilios suficientes para salvarse, pero cada cual de los suyos, más o menos perfectos según a Dios plugo.

Todos estos auxilios, lo más perfectos como los menos, son premoventes y predeterminantes; es decir, que premueven y predeterminan la voluntad de los hombres en orden a un fin bien determinado, que es el grado de gloria a que Dios los ha destinado.

El hombre nada puede hacer sin la moción previa de la gracia divina; nunca puede hacer más que aquello a que le mueve la gracia de Dios; pero, en cambio, puede hacer menos que aquello a que le impulsa el auxilio de la gracia, e incluso puede no hacer nada.

Por eso, cuanto el hombre hace en el orden del bien o en orden la salud eterna, todo lo hace con la gracia y por la gracia; pero cuanto deja de hacer, no secundando el impulso de la gracia, de esto es la voluntad del hombre la causa primera y única. La gracia distingue

al hombre en la línea del bien, haciéndole ser bueno; su mala voluntad le distingue en la línea del mal, haciéndole ser malo.

Esta falta de fidelidad y correspondencia a la gracia es lo que aparta al hombre del fin a que Dios le destina.

De modo que el hombre se salva por la gracia de Dios y se condena por su propia culpa.

El hombre no determina el auxilio divino, que está por sí mismo y *ab intrinseco sui* bien determinado; lo que hace es no seguir la determinación que le imprime la gracia divina.

Esta falta de fidelidad y de correspondencia—que es algo puramente negativo—es lo que se llama corrientemente resistencia a la gracia. Esto es lo único a que da comienzo el hombre: el pecado; todo lo demás comienza por la gracia, con ella se continúa y por ella se acaba.

De todo lo cual se infiere que, si la predestinación es hecho *post praevisa merita facta ex gratia collata per providentiam generalem ordinis supernaturalis,* se hace no en atención a la voluntad del hombre, sino en atención a la gracia de Dios, que la impulsa y la mueve; sólo la reprobación se hace en atención a la mala voluntad del hombre. Por eso, la predestinación es un acto de la misericordia y bondad de Dios, mientras la reprobación es un acto de su divina justicia.

Los predestinados son elegidos y distinguidos por Dios; los réprobos se han distinguido ellos a sí mismos.

Comparemos brevemente los diversos modos de explicar el motivo de la predestinación y comprenderemos fácilmente la enorme diferencia que entre ellos existe. Helos aquí esquemáticamente:

LA ELECCION A LA GLORIA SE PUEDE HACER
«EX PRAEVISIS MERITIS»

- I. Puramente naturales, o hechos *sin* la gracia ...
  - A) Que merecen de condigno la vida eterna. — LOS PELAGIANOS.
  - B) Que merecen de congruo la vida eterna. — LOS SEMIPELAGIANOS.
- II. Hechos *con* la gracia y bajo la gracia ....
  - A) Pero no *por* la gracia, *non ex gratia, neque per gratiam* ... — MOLINISMO.
  - B) Hechos *con* la gracia y además *ex gratia* y *per gratiam* ....
    - 1) La cual es efecto de la providencia sobrenatural común o general.
    - 2) La cual es efecto de la divina predestinación.

Es evidente, que si la predestinación se hiciera *ex praevisis meritis naturalibus,* no podría ser *gratuita,* pues se debe en atención a los méritos que el hombre tenía sin la gracia.

Lo mismo acontecería si se hiciera en atención a los méritos hechos *con* la gracia, pero no *por* la gracia, porque en esta hipótesis no es la gracia la que determina la voluntad a obrar, sino, a la inversa,

es la voluntad la que determina la gracia a obrar, y a obrar esto o lo otro. El comienzo del mérito partiría de la criatura, y la predestinación se haría, en último análisis, en atención a la determinación que la voluntad pone, independientemente de la gracia. Un hombre se distinguiría de otro no sólo en la línea del mal, sino también en la del bien, en cuanto hace más bien que otro. Habría en el hombre algo bueno y santo, de que no era causa la gracia divina: *la libre determinación de la voluntad.*

Por eso los tomistas han dicho siempre, y siguen diciendo con toda razón, que el molinismo no parece evitar plenamente todos los escollos del semipelagianismo.

Nos queda aún la tercera y última hipótesis: una predestinación hecha *post praevisa merita facta sub gratia et ex gratia.* Tal predestinación es enteramente gratuita, pues se hace en atención a los méritos hechos por la gracia, que es como decir en atención a los méritos que Dios gratuitamente ha puesto en nosotros.

Esta gracia, principio y raíz de los méritos, puede ser concebida de dos maneras: o como efecto de la providencia sobrenatural general o como efecto de la divina predestinación. Si la gracia fuera efecto de la predestinación, no podría precederla. Luego la hipótesis de una predestinación hecha *post praevisa merita facta ex gratia per praedestinationem,* es absurda e inadmisible.

Sólo queda como viable la predestinación *post praevisa merita facta per gratiam collatam per providentiam generalem ordinis supernaturalis,* que es la que nosotros hemos defendido.

Esta predestinación es al mismo tiempo *gratuita* y *post praevisa merita praedestinandi.*

Después de todo lo dicho, ya es fácil determinar los diversos momentos por los cuales se va efectuando—según nuestro modo de entender—todo el proceso de la divina predestinación.

Pero antes es conveniente recordar tres afirmaciones demostradas en anteriores páginas de estos apéndices.

1.ª La voluntad antecedente precede a la consiguiente, como el bien general precede al bien circunstanciado y concreto.

2.ª La providencia sobrenatural general precede a la predestinación, porque la primera se funda en la voluntad antecedente, y la segunda, en la consiguiente.

3.ª Toda ciencia divina de visión supone la divina causalidad, porque la *vía de causalidad* se funda en la misma causalidad de Dios eficaz e inimpedible, y la *vía de eternidad* supone la presencia del futuro en el tiempo, lo cual no es posible sin la acción de Dios.

Y como Dios ejerce su acción ordenadora por medio de su providencia, síguese que la ciencia divina implica, supone, la divina providencia.

Supuestas estas previas indicaciones, he aquí los distintos momentos de la divina predestinación:

1) PRIMER MOMENTO: *Voluntad antecedente.*—Dios quiere con voluntad antecedente que todos los hombres se salven (voluntad salvífica universal).

2) SEGUNDO MOMENTO: *Providencia sobrenatural general.*—En consecuencia de esta voluntad salvífica universal, Dios prepara, ofrece y confiere a todos los hombres los auxilios suficientes para salvarse, aunque no a todos los mismos.

Estos auxilios divinos, que son premoventes y predeterminantes, causan: *a)* infaliblemente, la incoación del acto; *b)* y frustrable e impediblemente, la continuación del acto.

Producen infaliblemente la incoación del acto, porque a la acción del agente responde siempre y necesariamente la pasión del paciente, toda vez que no hay acción sin pasión; causan frustrable e impediblemente la continuación del mismo, porque la criatura puede resistir de hecho y actualmente a dichos auxilios divinos.

Con estos auxilios, el hombre puede salvarse, y, por consiguiente, puede perseverar; pero con solos ellos no perseverará de hecho, porque la perseverancia final es efecto elícito de la predestinación, que sólo puede ser causada por la gracia infaliblemente eficaz. Esta gracia infaliblemente eficaz no puede ser merecida por nosotros, ni Dios la debe a nadie, sino que la da a quien quiere.

Es decir, que los auxilios suficientes dan el *posse perseverare,* pero no el *ipsum perseverare,* o el acto de la perseverancia; dan el *posse salvari,* pero no *el acto de la salvación.*

3) TERCER MOMENTO: *La ciencia divina.*—Dios conoce infaliblemente por vía de causalidad y decreto la incoación del acto; y por vía de eternidad ve infaliblemente si la criatura secundará la moción divina o si opondrá obstáculo y resistencia a la misma. Asimismo conoce ciertamente, en la naturaleza de los auxilios suficientes, que ningún hombre perseverará de hecho en el buen uso de estos auxilios sin la asistencia de una gracia especial y eficaz, cuya donación depende de su libérrima voluntad.

4) CUARTO MOMENTO: *La voluntad consiguiente.*—De estas criaturas, cuya aptitud frente a la gracia suficiente fue conocida ciertamente en el momento anterior, Dios elige y escoge misericordiosa y bondadosamente a algunas, a quienes determina con voluntad consiguiente dar la gloria.

5) QUINTO MOMENTO: *La providencia de predestinación.*—En virtud de esta especial elección, Dios prepara, ofrece y confiere a los así escogidos los auxilios intrínseca e infaliblemente eficaces, con los cuales cierta y seguramente perseveren y se salven.

6) SEXTO MOMENTO: *La ciencia divina.*—Dios conoce cierta e infaliblemente por vía de causalidad, en estos auxilios, y además por vía de eternidad, en su propia presencialidad, la perseverancia final y la eterna salvación de los predestinados y todo lo demás que de tales auxilios eficaces depende.

VII. LA REPROBACION

La reprobación es también una providencia particular que, por tanto, pertenece a la voluntad consiguiente, lo mismo que la predestinación (1 q.23 a.3).

Luego la reprobación supone la presciencia de los pecados o deméritos, y es causada y motivada por ellos.

Por la ciencia que sigue a la providencia sobrenatural general, Dios ha previsto los pecados de los hombres o la resistencia que éstos han opuesto a las gracias y auxilios suficientes.

A pesar de esta resistencia, Dios levanta misericordiosamente a muchos de los hombres pecadores, eligiéndoles y predestinándoles a la vida eterna. Pero a otros los deja o abandona justamente en sus pecados, negándoles los auxilios divinos necesarios para purificarse y lavarse de sus culpas.

Los que, en castigo de sus culpas, han sido abandonados por la gracia, mueren en la impenitencia final e irremisiblemente se condenan.

Estos distintos momentos que acabamos de enumerar, indican los diversos actos de la reprobación divina.

La reprobación comienza con el abandono del pecador en sus propios pecados y termina con la determinación de imponerle la pena eterna por ellos merecida.

He aquí indicados esquemáticamente los diversos momentos de la divina reprobación.

1) Presciencia de los pecados cometidos por el hombre ofreciendo resistencia a los auxilios divinos suficientes, conferidos por la providencia sobrenatural general. Esta presciencia no pertenece intrínsecamente a la reprobación: la precede como su propia causa.

2) Primer momento de la reprobación: *Voluntad consiguiente.*—Dios resuelve y determina con voluntad consiguiente dejar o abandonar justamente a algunos hombres en sus propios pecados.

3) Segundo momento: *Providencia de reprobación.*—En consecuencia de esta voluntad, les niega y substrae los auxilios divinos necesarios para levantarse del estado de pecado *(derelictio a Deo)* (1 q.23 a.3 ad 2).

4) Tercer momento: *Ciencia divina de la impenitencia final.*—En esta negación de los auxilios divinos, Dios conoce cierta e infaliblemente que el pecador morirá impenitente y obcecado en su pecado.

5) Cuarto momento: *Disposición y orden de infligir la pena eterna* (1 q.23 a.3 ad 2).—Dios dispone y ordena infligir la pena eterna o la condenación a los pecadores que han muerto en pecado.

Como se ve, lo mismo la substracción de los auxilios divinos que la disposición de imponer la pena eterna son motivados y causados por los pecados del hombre, que Dios previamente ha conocido. Este pecado que motiva la reprobación, es unas veces el solo pecado original, como sucede en los niños que mueren antes del bautismo, o el solo pecado actual, como ocurre en los adultos bautizados, o conjuntamente el pecado original y actual, como acontece en los adultos no bautizados.

Pero siempre es el pecado la causa, motivo o razón de la divina reprobación. Por eso Santo Tomás repite constantemente que la reprobación es un acto de la divina justicia, mientras la predestinación es efecto de la misericordia y bondad de Dios (1 q.23 a.5 ad 3).

Muchos teólogos admiten una reprobación «negativa» *ante praevisionem peccatorum*. Esta reprobación negativa consistiría, bien en la no elección a la gloria, bien en la exclusión positiva de la gloria, por ser ésta un beneficio que a nadie es debido y Dios puede negar a quien quiera.

Esta reprobación negativa *ante praevisionem peccatorum* nos parece de todo punto incompaginable con la voluntad salvífica universal de Dios.

Es verdad que la gloria es un beneficio enteramente gratuito, que Dios puede conceder a quien quiera y negar a quien le plazca.

Pero no es menos verdad que Dios, libérrima y liberalmente, ha resuelto conceder este beneficio de la gloria a todos los hombres sin excepción. Si alguno queda sin conseguirlo, no es por falta de Dios, sino por culpa suya. ¿Cómo, entonces, se puede sostener que Dios—antes ya de que el hombre haya puesto resistencia a la gracia por el pecado—no lo elija para la gloria o lo quiera excluir del cielo?

En cambio, se comprende perfectamente bien que la voluntad antecedente de salvar a Pedro quede desvirtuada por la voluntad consiguiente de excluirle del cielo, si por parte de Pedro ha mediado el pecado o la resistencia a la gracia.

Y esto es puntualmente lo que sucede con toda reprobación (voluntad consiguiente), que sigue a la presciencia del pecado. Tal es la reprobación que nosotros dejamos expuesta.

El siguiente cuadro sinóptico indicará los distintos actos de la predestinación y de la reprobación paralelamente comparados entre sí y con relación a los actos de la providencia general.

A) VOLUNTAD ANTECEDENTE Y PROVIDENCIA GENERAL

1) *Voluntad antecedente del fin:* Dios quiere sinceramente que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad.

2) *Providencia general de los medios.*

Activamente en Dios

a) Dios prepara, ofrece y confiere los auxilios divinos suficientes que de modo impedible premueven y dirigen los hombres al logro de la vida eterna.

b) Presciencia infalible de los futuros que han de ser causados por esta providencia, o incoados por ella e impedidos por el hombre. Conoce estos futuros por vía de causalidad y de eternidad combinadas.

c) Presciencia infalible de que estos auxilios suficientes no dan el hecho de la perseverancia final, sino solamente el *posse perseverare*. Esto lo conoce Dios en la misma naturaleza de estos auxilios.

PASIVAMENTE EN EL HOMBRE

a) Vocación.
b) Justificación.
c) Buen uso de la gracia o resistencia a la gracia y mal uso de la misma.

B) VOLUNTAD CONSIGUIENTE Y PROVIDENCIA GENERAL

I) Predestinación

1) Voluntad consiguiente del fin: Dios escoge eficazmente para la gloria a quien quiere, haya o no haya correspondido a la gracia suficiente.

2) Providencia especial de predestinación.

II) Reprobación

1) Voluntad consiguiente de excluir del fin: Dios justamente excluye de la gloria a muchos de los que ha previsto manchados con el pecado (original o actual, o actual y original conjuntamente).

2) Providencia especial de reprobación.

ACTIVAMENTE EN DIOS

a) Dios determina conferir los auxilios eficaces para conseguir infaliblemente la gloria.

b) Presciencia infalible en estos decretos o auxilios del consentimiento a la gracia, del buen uso de la misma, de la perseverancia final y de la salvación.

a) Dios — en castigo del pecado — determina substraer o negar los auxilios eficaces para levantarse del pecado.

b) Presciencia infalible en estos decretos del abandono del hombre, de la impenitencia final y de la condenación eterna.

PASIVAMENTE EN EL HOMBRE

a) Vocación.
b) Justificación.
c) Buen uso de la gracia.
d) Perseverancia final.
e) Glorificación.

a) Abandono del hombre por la gracia.
b) Impenitencia final.
c) Condenación eterna.

Entre los efectos de la providencia general hemos incluido la resistencia a la gracia y el abuso de la misma. Ya se comprende que éstos no son efectos de la providencia divina, sino de la deficiente voluntad humana; pero son resultado, fin y término que de hecho tiene la providencia general de Dios en el hombre. Por eso los hemos agregado a los efectos propiamente tales de la providencia, toda vez que éstos también tienen razón de fin, término y resultado.

Entre los efectos de la predestinación hemos enumerado—además de la perseverancia final y de la glorificación—la vocación, la justificación y el buen uso de la gracia, que también pueden ser producidos por la providencia general.

Cuando Dios quiere con voluntad consiguiente elegir para la gloria a algún hombre adulto que ha resistido a todas las gracias suficientes, debe comenzar por llamarle, justificarle y hacerle usar bien de la gracia. En este caso, lo mismo la vocación, que la justificación, que el buen uso de la gracia, son causados por la providencia de predestinación. La predestinación causa siempre la perseverancia final y la glorificación; algunas veces causa, además, todos o algunos de los efectos elícitos de la providencia general.

VIII. DE LAS RELACIONES ENTRE LA CIENCIA, PROVIDENCIA Y PREDESTINACION DE DIOS, Y EL PECADO Y LA LIBERTAD DE LOS SERES CREADOS INTELIGENTES Y LIBRES

Los mismo la providencia divina que la predestinación, implican conjuntamente actos del entendimiento y de la voluntad, o sea, actos de conocimiento o de ciencia y actos de volición o causalidad.

Por consiguiente, el problema planteado viene a reducirse a estudiar las relaciones de la ciencia y la causalidad divina, por una parte, y del pecado y la libertad del hombre, por otra.

El pecado, como también la libertad, entrañan contingencia, impedibilidad, y, consiguientemente, excluyen todo género de necesidad. En cambio, la ciencia y la causalidad divinas implican certeza, infalibilidad y necesidad. ¿Cómo se pueden armonizar la certeza, infalibilidad y necesidad de la ciencia y causalidad de Dios con la contingencia de la libertad y la impedibilidad del pecado?

Como, según demostramos más arriba, la ciencia divina supone la divina causalidad, es lógico que comencemos a resolver este arduo y difícil problema estudiando la relación que existe entre la causalidad de Dios y el pecado y la libertad del hombre.

Santo Tomás ha planteado y resuelto todos y cada uno de estos problemas. Indicamos a continuación los principales lugares donde los estudia:

1) LA CIENCIA DIVINA Y LA LIBERTAD: In *Sent.* 1 d.38 q.1 a.5; *C. Gentes* 1,67-67; *De veritate* q.2 a.12; 1 q.14 a.13; *Quodl.* 11 a.3; *Perihermeneias* l.1 lect.14 n.17-23; *De malo* q.16 a.7 ad 15; *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* (opusc.3) c.10; *Compendium Theologiae* c.132-134.

2) LA VOLUNTAD DIVINA Y LA LIBERTAD: 1 q.19 a.8c et ad 1.2 et 3; *Quodl.* 11 a.3; *Perihermeneias* l.1 lect.14 n.17-23; *De malo* q.16 a.7 ad 15.

3) LA PROVIDENCIA DIVINA Y LA LIBERTAD: *C. Gentes* 3,89-90.94-96; q.22 a.2 ad 4; a.4c.; q.103 a.8; *Compendium Theologiae* c.140.

4) LA PREDESTINACIÓN DIVINA Y LA LIBERTAD: 1 q.23 a.6; *Quodl.* 11 a.3; *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* (opusc.3) c.10.

5) LA MOCIÓN O CAUSALIDAD DIVINA Y LA LIBERTAD: *Sent.* 1 d.38 q.1 a.5; *De veritate* q.22 a.8-9; q.24 a.1 ad 5; *C. Gentes* 1,68 in fine; 3,89-90; 1 q.83 a.1 ad 3; q.103 a.8; q.105 a.4 ad 1-3; 1-2 q.10 a.4c et ad 3; q.21 a.4 ad 2; q.109 a.2 ad 1; q.112 a.3; 2-2 q.23 a.2; q.24 a.11.

6) LA MOCIÓN DIVINA Y EL PECADO: *Sent.* 2 d.37 q.2 a.1-2; 1-2 q.79 a.1-2; *De malo* q.3 a.1-2; *Ad Romanos* c.9 lect.3.

A) Relaciones de la causalidad divina con el pecado y la libertad

1. La causalidad divina y el pecado

Hemos distinguido en Dios dos géneros de mociones: unas inimpedibles, infrustrables, que corresponden a la providencia particular o especial, y otras impedibles y frustrables, propias de la providencia general. En el orden sobrenatural, las mociones impedibles se llaman gracias suficientes, y las inimpedibles e infrustrables, gracias eficaces.

El pecado, que es resistencia actual a la gracia, sólo puede tener lugar en la providencia divina general.

Las mociones de la providencia particular, por lo mismo que son inimpedibles, sólo pueden encontrar en el hombre resistencia potencial, o potencia de resistir, o pecabilidad del libre albedrío, pero nunca resistencia actual o pecado; se pueden resistir, pero no se resisten de hecho.

Como por estas mociones Dios siempre mueve al bien y el libre albedrío nunca opone de hecho resistencia, por eso en ellas no hay lugar al problema de la concordia entre la causalidad divina y el pecado.

Este problema sólo tiene lugar cuando se trata de mociones impedibles, porque a éstas se les opone muchas veces resistencia de hecho.

No olvidemos que estas mociones impedibles son verdaderas premociones, que aplican o mueven la voluntad a la operación, y son premociones determinadísimas, que la inclinan hacia un objeto concreto y particular.

Dios premueve la voluntad humana en orden a tal o a cual objeto. Pero cuando el libre albedrío ejecuta una acción pecaminosa, ¿ha sido también premovido por Dios para ello? Negarlo equivaldría a echar por tierra toda la doctrina de la premoción física; y afirmarlo sería hacer a Dios causa del pecado, lo cual es blasfemo y herético.

He aquí el argumento Aquiles que siempre han esgrimido nuestros adversarios contra la premoción física. No vamos a negar que la dificultad se presenta a primera vista como insuperable; tampoco queremos quitar fuerza e importancia a la objeción; la hemos presentado en toda su crudeza y en toda su fuerza.

A pesar de todo, Santo Tomás, siempre consecuente con sus principio, sostiene que Dios premueve la voluntad del hombre a la acción del pecado y que, sin embargo, no es causa del pecado.

Cierto que es difícil salir de este atolladero a los que no admiten en Dios más que mociones inimpedibles e infrustrables. Pero desde el momento en que reconozcamos en Dios mociones impedibles y frustrables, la dificultad se desvanece por sí misma.

En efecto, Dios mueve siempre y de primera intención la voluntad del hombre hacia un objeto honesto y bueno, y, consiguientemente, la voluntad comienza a moverse en orden al bien. Pero el libre albedrío del hombre puede paralizar o desviar el curso de la moción divina, cesando en la prosecución del bien o declinando hacia el mal. Si la voluntad del hombre declina hacia el mal, Dios seguirá moviéndola, pero según la actual mala disposición que ella por sí misma y voluntariamente ha contraído.

En la premoción divina a lo material del pecado deben ser distinguidos los siguientes momentos:

1.º Dios mueve y aplica la voluntad del hombre en orden a un objeto bueno y honesto.

2.º La voluntad, movida y actuada por Dios, se determina por sí misma a lo formal del pecado.

3.º Dios sigue moviendo y actuando la voluntad, por sí misma determinada a lo formal del pecado, a lo material del mismo pecado.

Por consiguiente, Dios comienza siempre moviendo al bien; es la voluntad del hombre la que por sí misma y libremente se determina al mal; Dios mueve tan sólo a lo material del pecado, y esto solamente después que la voluntad por sí misma se determinó a lo formal del mismo. O en otros términos: Dios es causa de todo cuanto hay de positivo y de ser en el pecado, pero en ninguna manera es causa del pecado en cuanto tal, o como pecado.

Cabe, pues, premoción física sin hacer a Dios causa o autor del pecado.

Pero queda un punto que es necesario aclarar: «La voluntad humana, movida y actuada por Dios, se determina por sí misma a lo formal del pecado». ¿Cómo se hace esta determinación y en qué consiste?

Si esta determinación es algo positivo, debe ser a su vez causada por Dios, en cuyo caso no hemos superado la dificultad. Si es algo puramente negativo, ¿qué es y en qué consiste?

Es cosa evidente que el pecado consiste formalmente en la elección de la voluntad; pero no es menos cierto que toda mala elección supone en el entendimiento un juicio práctico erróneo y equivocado, y que, por consiguiente, la línea del mal o del pecado comienza en la razón (1 q.63 a.1 ad 4).

Veamos los distintos actos humanos que se suponen o entran formalmente en la constitución del pecado.

A) Entendimiento	B) Voluntad
1	2
Simple aprehensión de un bien: El entendimiento percibe en una primera mirada la razón de bien en un **objeto.**	*Simple volición del bien o volición indeliberada del bien:* A la simple aprehensión de bien sigue en la voluntad un movimiento indeliberado de complacencia.
3	4
Deliberación o consejo: La voluntad, atraída por el bien presentado, aplica el entendimiento a que delibere y atienda si aquel bien debe ser *hic et nunc* apetecido y amado por ella. Aquí comienza la línea del pecado.	*Elección libre de la voluntad:* Después que el entendimiento ha dado su fallo, formulando el juicio práctico — práctico de operación —, la voluntad elige o decide seguirlo. En esta elección está la virtud o el pecado.

El pecado se consuma en la mala elección, pero se ha iniciado en el consejo o deliberación del entendimiento. A estos dos actos preceden siempre otros dos, que son la simple aprehensión y la simple volición o complacencia indeliberada del bien.

Veamos ahora cómo se ha dispensado la premoción divina.

1.º Dios comienza moviendo o aplicando el entendimiento a la aprehensión del bien (1 q.82 a.4 ad 3) y haciendo presente este bien a la voluntad, con el fin de que la solicite y atraiga.

2.º Inmediatamente después, Dios mueve y aplica la voluntad a que quiera y ame indeliberadamente el bien propuesto por la simple aprehensión del entendimiento.

3.º Por medio de la complacencia indeliberada de la voluntad hacia este bien, Dios mueve y aplica de nuevo el entendimiento a que delibere y piense si el objeto que apareció como bueno en el acto de la simple aprehensión es en verdad bueno y conveniente, y si la voluntad, en consecuencia, debe persistir en la prosecución del mismo o, más bien, debe desistir de ella.

El entendimiento, bajo esta moción, considera los diversos aspectos del objeto que ha solicitado la voluntad, y examina y pesa las conveniencias y desventajas que el objeto, bajo sus múltiples aspectos, guarda con respecto al sujeto apetente.

El objeto apetecido puede ser mirado: 1) bajo la razón de bien *honesto;* 2) bajo la razón de bien *deleitable;* y 3) bajo la razón de bien *útil.*

El objeto que bajo la razón de *honesto* es bueno y conveniente, puede ser arduo y difícil y, por tanto, malo bajo la razón de *deleitable;* y el que es bueno y conveniente bajo la razón de *deleitable,* puede ser malo e inconveniente bajo la razón de *honesto.*

El entendimiento se encuentra a veces en presencia de un bien *honesto,* v.gr., el oír misa; pero el cumplimiento de este precepto implica trabajo y sacrificio, como el madrugar, andar un camino más o menos largo, más o menos difícil y molesto, etc. El oír misa, bajo la razón de *honesto,* es bueno y conveniente, pero malo bajo la razón de *deleitable.*

Otras veces se encuentra el entendimiento en presencia de un bien *deleitable,* que halaga al apetito y la pasión, pero que es malo desde el punto de vista de la honestidad y de la virtud. La razón en el juicio o deliberación advierte estos distintos aspectos que presenta el objeto, que ha comenzado a solicitar su amor.

La moción divina de suyo *(ex se)* mueve y aplica el entendimiento a que considere siempre el objeto bajo la razón de *honesto* y a que obre en consecuencia.

Pero el hombre, dejando de mirar libremente la razón de bien *honesto,* sigue mirando la razón de *deleitable,* y termina formulando un juicio práctico en conformidad con ese aspecto a que ha limitado, o ceñido, o circunscrito su mirada.

Suspender la mirada del bien honesto, dejar de mirar al bien honesto, limitar, ceñir, circunscribir la mirada al bien deleitable, es algo *puramente negativo,* de lo cual es causa primera y única la voluntad.

Dios comienza unas veces moviendo la voluntad al bien honesto, pero el hombre deja de mirar la razón de honesto y se limita a considerar el aspecto de arduo, difícil, desistiendo de la operación y paralizando el curso de la moción divina.

Otras veces Dios mueve la voluntad hacia un bien deleitable bajo la razón de honesto, para que reaccione ante él y lo rechace; pero el hombre deja de mirar la razón de honesto y considera solamente el aspecto de *deleitable,* por lo cual determina abrazarle y ponerle por obra.

Al final de la deliberación, la razón formula el juicio práctico que ha de dirigir la elección de la voluntad. Este juicio ha de estar en conformidad con el aspecto bajo el cual haya considerado el objeto. Si no ha dejado nunca de considerar el objeto bajo la razón de *honesto,* el juicio será recto, y la elección subsiguiente, buena. Pero si ha dejado de mirar el aspecto honesto del objeto, el juicio práctico será equivocado, y la elección, mala y pecaminosa.

La formulación del juicio es algo positivo; pero el dejar de mirar la razón de bien honesto es una *pura negación,* que San Agustín y Santo Tomás comparan al *silencio* y a las *tinieblas (De malo* q.1 a.3 in fine corp.).

Dejar de mirar a la razón de bien honesto o a las reglas de moralidad es un defecto voluntario, pero todavía no es pecado; el pecado consiste en obrar sin mirar el bien honesto; es decir, en formular el juicio práctico y hacer la elección sin atender a la razón de bien honesto *(C. Gentes* 3,10; *De malo* q.1 a.3; 1 q.49 a.1 ad 3; 1-2 q.75 a.1c et ad 3; a.2c et ad 1).

El juicio práctico y la elección consiguiente son malos, porque ha precedido un defecto en el entendimiento, del cual es causa única el hombre.

Es verdad que la moción divina concurre con el entendimiento a formular el juicio práctico malo, pero con un entendimiento defectuoso, que no mira al bien honesto. De este concurso de la causa divina y del entendimiento resulta un juicio defectuoso, erróneo y equivocado. Todo cuanto hay en el efecto de positivo y de bueno debe ser reducido a la causa primera; y, por el contrario, cuanto hay de malo y defectuoso debe ser atribuido al instrumento defectuoso, por el que Dios ha obrado. No olvidemos nunca que este defecto no lo causa Dios en la criatura; es el hombre su primera y única causa.

Esta es la alta y profunda doctrina que Santo Tomás acostumbra sensibilizar con el ejemplo de un cojo, cuya acción o movimiento es defectuoso a causa de un defecto existente en la pierna, la cual es instrumento de una potencia locomotiva íntegra y perfecta. Todo cuanto hay en la acción o movimiento de bueno y perfecto es causado por la potencia locomotiva; cuanto hay de defecto debe ser atribuido al defecto de la pierna (1 q.49 a.2 ad 2; 1-2 q.79 a.2c).

4.º Por último, Dios mueve y aplica la voluntad a la elección y prosecución del objeto previamente juzgado por el hombre como bueno y conveniente.

De todo lo dicho resulta claro que Dios premueve la voluntad del hombre a lo material del pecado, después que éste se determinó por sí y ante sí a lo formal del mismo.

De donde se infiere que Dios no es causa del pecado, aun cuando premueva la voluntad humana a lo material del mismo.

2. La causalidad divina y la libertad

El problema de la coexistencia de la causalidad divina y del pecado tenía lugar en el caso de las mociones divinas impedibles; pero este mismo problema, con respecto a la libertad, se plantea siempre que Dios premueve la voluntad libre del hombre con mociones inimpedibles e infrustrables.

No es difícil conciliar la moción divina con el libre albedrío cuando éste puede de hecho oponerse y ofrecer resistencia a aquélla; pero el problema surge en toda su gravedad cuando Dios mueve la voluntad humana con un impulso inimpedible e infrustrable.

Bajo esta moción divina, la voluntad infaliblemente quiere aquello a que Dios la mueve e inclina. ¿Se salva entonces la libertad? He aquí el grave y difícil problema.

Conviene, ante todo, distinguir dos clases de libertad: una *potencial* y otra *actual*. Libertad potencial es la indiferencia o indeterminación de la voluntad para poner o no poner el acto.

Es, pues, carencia de acto, y, por lo mismo, imperfección.

Libertad actual es la que tiene la voluntad cuando actualmente y libremente quiere y ama un determinado objeto. Esta libertad, por lo mismo que es actual, implica máxima perfección.

La premoción divina hace pasar la voluntad del estado potencial o de indeterminación al estado de acto y de determinación; luego hace desaparecer la libertad potencial, pero causa y produce la libertad actual.

Pasar la libertad del estado potencial al actual no es destruirla, sino perfeccionarla y activarla.

¿Y cómo es posible que Dios cause en la voluntad su acto y que éste, sin embargo, sea libre? Porque Dios, por razón de su *eficacia infinita*, produce no sólo la sustancia del acto, sino también *su modo* (contingente o necesario) (1-2 q.10 a.4c et ad 1): Dios mueve todas las causas segundas según su propia naturaleza; las causas necesarias las mueve para que obren necesariamente, y las libres, para que obren libremente.

Como la voluntad del hombre es libre, libremente es movida por Dios. Pero la libertad del acto volitivo se origina en la razón, en el juicio práctico indiferente, que lo preside y dirige. Mientras haya indiferencia en el juicio, habrá libertad en la voluntad; si falta la indiferencia en el juicio, desaparece la libertad.

Ahora bien: ¿salva la premoción física la indiferencia del juicio? Recordemos cómo se va dispensando la premoción divina.

Dios mueve y aplica el entendimiento, mediante el acto indeliberado de complacencia, a que piense y delibere si el objeto que ha comenzado a solicitar su amor es de verdad bueno y conveniente, y si debe persistir en la prosecución del mismo, o más bien desistir de ella.

¿Cómo puede hacer Dios que el entendimiento, al final de su deliberación, formule un juicio práctico, en el cual dictamine hacer o dejar de hacer aquello mismo que Dios quiere y desea que haga o deje de hacer? ¿Acaso haciendo al entendimiento apartar la vista de aquellos aspectos del objeto cuya consideración le llevaría a hacer un juicio contrario o distinto, al menos del que Dios pretende y quiere? En este caso no habría indiferencia de juicio, ni, por consiguiente, libertad.

Lo que Dios hace es iluminar el entendimiento y dirigir su deliberación para que, entre los muchos aspectos que ofrece el objeto, la *razón* de honesto aparezca a sus ojos como la mejor y más conveniente *hic et nunc* para el sujeto. Percibida la razón de honesto como la mejor y más conveniente *hic et nunc*, Dios mueve el entendimiento a que formule el juicio práctico, dictaminando abrazar y seguir dicho bien, y aplica la voluntad a que lo escoja y elija.

El humano entendimiento, bajo la iluminación de Dios, ve que la razón de honesto es la mejor y más conveniente; pero al mismo tiempo advierte en el objeto otros aspectos de bien (deleitable, útil), que pueden ser también apetecidos y amados.

Hay, pues, completa indiferencia de juicio en la razón y perfecta libertad en la elección consiguiente.

Dios de tal manera aplica la voluntad a la prosecución de un objeto, que deja en ella potencialidad para proseguir el objeto contrario; la determina a un objeto particular y concreto *(ad unum)*, pero no necesariamente *(sed non ex necessitate)* (1-2 q.10 a.4).

Por eso el libre albedrío *puede* resistir a la moción inimpedible de Dios, pero *nunca resiste de hecho;* puede resistir *in sensu diviso*, pero no *in sensu composito*. Para salvar la libertad basta la potencia de resistir o la resistencia potencial, pero no se requiere la actual. Si no hubiera lugar para la resistencia potencial, no se podría salvar la libertad.

Hay resistencia potencial siempre que el acto de la voluntad ha sido presidido y dirigido por un juicio indiferente de la razón.

B) Relaciones entre la ciencia divina y el pecado y la libertad

1. La ciencia divina y el pecado

Ya hemos visto que Dios conoce las cosas creadas por una doble vía: la de eternidad y la de causalidad.

La inmovilidad del conocimiento divino, cuando éste se realiza por vía de eternidad, no es obstáculo a la impedibilidad del pecado, toda vez que la eternidad no es causa del objeto, sino que lo aprehende tal y como existe actualmente en el tiempo, cualquiera que haya sido la manera en que fue causado y la causa que le dio el ser. Viniera al ser contingente o necesariamente, impedible o inimpediblemente, una vez que existe y mientras existe, es necesario. La existencia actual de un objeto puede fundar un conocimiento cierto inmóvil e infalible, aun cuando su modo de proceder de la causa haya sido contingente e impedible. Tal es lo que sucede en todos los objetos creados con respecto a la eternidad de Dios: están infaliblemente presentes a ella según su

propio ser físico, aunque hayan sido causados de modo falible y frustrable.

El pecado es causado de modo frustrable e impedible por el hombre, y, sin embargo, una vez causado, está infaliblemente presente a la eternidad de Dios, y Dios lo conoce cierta e infaliblemente.

¿Puede Dios conocer cierta e infaliblemente el pecado por vía de causalidad?

Algunos se empeñan en explicar el conocimiento del pecado futuro por solo vía de causalidad o decreto, enredándose en un laberinto de dificultades, del cual apenas aciertan a salir.

En conformidad con lo que dejamos dicho en anteriores capítulos, nuestra respuesta a este problema es la siguiente: Dios conoce cierta e infaliblemente los pecados futuros, en cuanto a una parte por sola vía de eternidad, y en cuanto a otra parte, por vía de causalidad y de eternidad conjuntamente.

Para poder entender el alcance de nuestra afirmación, debemos recordar que el acto humano completo y perfecto es un complejo variadísimo de actos múltiples del entendimiento y de la voluntad.

Por otra parte, las mociones divinas que activan la voluntad en el acto del pecado son verdaderas premociones físicas, determinadísimas en cuanto al objeto o término a producir, pero impedibles y frustrables por la criatura.

Este obstáculo o impedimento o resistencia a la premoción divina lo opone el hombre en el acto de la deliberación o del juicio de la razón.

La moción divina sigue su curso natural hasta el momento de la deliberación; aquí el hombre puede, o no, oponer impedimento; luego, la moción de Dios vuelve a reanudar su marcha según la determinación exigida por la condición y naturaleza del impedimento interpuesto. Esto supuesto, veamos ahora cómo se explica el conocimiento divino del pecado futuro.

Los tres primeros actos, o sea la incoación del acto humano (simple aprehensión del bien, simple complacencia de la voluntad y deliberación de la razón), los conoce Dios cierta e infaliblemente no sólo por vía de eternidad, sino también por vía de causalidad, puesto caso que estos actos los causa Dios infaliblemente, ya que la razón divina no encuentra impedimento hasta en la deliberación de la razón.

La posición o no posición de impedimento a la moción divina en el acto mismo de la deliberación es conocida infaliblemente por Dios por sola vía de eternidad, porque Dios no es, en manera alguna, causa de este impedimento puesto por la criatura.

Los actos que siguen a la deliberación, desde la formulación del último juicio práctico hasta el final, son infaliblemente conocidos por Dios por vía de eternidad y de causalidad conjuntamente.

Que lo sean por vía de eternidad, no ofrece dificultad. Que lo sean también por vía de causalidad, es fácil de comprender. En efecto, Dios conoce en su propia moción, impedible de derecho, pero no impedida de hecho, según aparece en la eternidad, los actos ulteriores y el efecto último final, que por ella han de ser causados.

Dios conoce en su propia moción, impedible de derecho y, además, impedida o desviada de hecho, según aparece en la eternidad, los actos que dejarán de seguirse o los que se seguirán en conformidad con la desviación sufrida.

En su acción impedible, como tal, Dios no puede ver infaliblemente el resultado; pero en su acción impedible, mas no impedida, y en su acción impedible y, además, impedida o desviada, puede conocer con certeza el efecto o resultado.

Que la acción impedible de Dios sea, o no sea, de hecho impedida o desviada, no puede conocerse en la misma acción, sino sólo en la eternidad. Pero una vez que Dios ha visto en su eternidad el hecho del impedimento o del no impedimento, ya puede conocer infaliblemente en su propia acción, no impedida o impedida o desviada, el resultado de la misma.

Combinando de esta manera las vías de eternidad y de causalidad, se salvan al mismo tiempo la inmovilidad o certeza de la ciencia divina y la impedibilidad y responsabilidad del pecado.

2. La ciencia divina y la libertad

Nada nuevo tenemos que añadir para la explicación de este problema; la sola aplicación de lo dicho en el párrafo anterior nos basta y sobra para resolverlo. La ciencia divina por vía de eternidad salva perfectamente la contingencia y libertad de los actos humanos, porque la eternidad no causa tales actos, sino que los supone ya causados.

La ciencia divina por vía de causalidad tampoco destruye o merma la libertad. Que así sea cuando se trata de causalidad impedible, acabamos de verlo en el párrafo precedente.

Que suceda lo propio aun cuando Dios mueve la voluntad con mociones infrustrables e inimpedibles, lo hemos demostrado al estudiar la concordia entre la causalidad inimpedible de Dios y la libertad del hombre. La vía de causalidad se funda sobre la moción inimpedible de Dios; si ésta salva la libertad, también aquélla.

IX. *BREVE SINTESIS DEL SISTEMA MOLINISTA EN RELACION CON EL TOMISMO*

Como en el sistema tomista, así también en el molinista la cuestión fundamental y básica es la que se refiere a explicar el concurso divino con las causas segundas. Los tomistas lo conciben a modo de premoción física; los molinistas, a modo de concurso simultáneo. Para los tomistas Dios obra inmediatamente en las causas segundas o en la virtud operativa de éstas, y por ellas en la acción y en el efecto; para los molinistas, el concurso divino recae directa e inmediatamente en la operación y en el efecto, sin tocar en la virtud operativa. Según los tomistas, Dios obra *por* las causas segundas; según los molinistas, obra *con* las causas segundas. Al decir de los tomistas, Dios hace que las causas segundas obren; al decir de los molinistas, Dios coopera con las

causas creadas, una vez que éstas se han determinado por sí mismas a obrar. En el tomismo, el concurso divino es previo al obrar de la criatura; en el molinismo es simultáneo al obrar de la causa segunda.

Los tomistas han rechazado siempre el concurso simultáneo molinista, por juzgarlo de todo punto insostenible, lo mismo en el campo filosófico que en el teológico.

Desde el punto de vista de la filosofía, el concurso simultáneo resulta inadmisible por las siguientes principales razones:

1.ª Supone que la potencia operativa puede reducirse a sí misma al acto de la operación, negando o reduciendo el valor de aquel principio metafísico universal: «todo lo que se mueve, es movido por otro», o «nada pasa de la potencia al acto sino por un ser en acto».

2.ª Las causas segundas son motores-movidos, que mueven sin ser previamente movidos por el primer motor inmóvil, contra lo que se demuestra en la primera vía para probar la existencia de Dios.

3.ª Las causas segundas no reciben su causalidad de la causa primera, ni le están esencialmente *(per se)* subordinadas, contra todo el proceso de la segunda vía.

4.ª Habría en la criatura alguna perfección—el acto libre en cuanto tal, que es máxima perfección—, la cual no sería causada por Dios, con lo cual se niega la universalidad de la causalidad divina, tan contundentemente demostrada por Santo Tomás en la tercera y cuarta vías: «*omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cuiuslibet perfectionis*» (1 q.2 a.3).

5.ª Dios no tendría dominio absoluto sobre las causas segundas, toda vez que no puede usar de ellas cuando quiere y para lo que quiere, pues solamente puede cooperar, después que la causa creada se ha determinado a obrar, y en el sentido iniciado o marcado por ésta.

La doctrina del concurso simultáneo supone y lleva lógicamente a una metafísica diametralmente opuesta a la aristotélico-tomista.

Desde el punto de vista teológico es el concurso simultáneo molinista igualmente inadmisible. Apuntaremos tan sólo las razones más salientes.

1.ª Sea la primera que por este concurso la acción divina queda supeditada y subordinada a la de la criatura, toda vez que Dios tiene que esperar por la determinación de la causa segunda y después obrar en conformidad con el rumbo marcado por ésta. Dios está supeditado a la criatura en cuanto a poner o no poner su acción y en cuanto al objeto o término de la misma.

2.ª La iniciativa y el comienzo de la operación, lo mismo en la línea del mal que en la del bien, es de la criatura. En efecto, comienza la causa segunda determinándose por sí misma a obrar y a producir tal o cual efecto, y después Dios coopera con ella en la producción de la acción y del efecto.

Sostener que la iniciativa y el comienzo de la operación buena en el orden sobrenatural es de la criatura, no parece alejarse lo bastante de un cierto semipelagianismo.

En cuanto a la línea del mal, es necesario sostener que la iniciativa y el comienzo es exclusivamente de la criatura, pero suponiendo que la voluntad ha comenzado a ser movida por Dios en orden al bien honesto.

3.ª Dios cooperaría de igual manera con el hombre en la línea del mal que en la del bien, de lo cual se seguiría que Dios sería igualmente autor del pecado y de la virtud. Dios causa en el hombre, cuando éste se determina a pecar, exactamente lo mismo que produce cuando decide seguir el camino de la virtud y del bien. La cooperación que Dios presta al hombre en la prosecución de la virtud, ¿es título bastante para que con verdad sea considerado como causa y autor de la virtud? Entonces con igual derecho debe ser considerado como autor y causa del pecado. Y si la cooperación que Dios presta al pecador no basta para que sea dicho autor y causa del pecado, tampoco la que concede al justo bastará para que sea y se llame autor de la virtud. Y ¿quién puede oír sin estremecerse que Dios no es causa de la virtud, o que es causa del pecado, o que es igualmente causa de la virtud y del pecado?

Negada la premoción física, era lógico negar la ciencia divina por vía de causalidad o de decreto. Una acción que no mueve las causas segundas a obrar ni determina el modo de esa operación, sino que es en sí misma indeterminada e indiferente y necesita ser determinada y orientada por la acción de las mismas causas segundas, no puede servir de medio para conocer infaliblemente su efecto o resultado.

Tampoco cabe vía de eternidad si no hay premoción física, porque la eternidad supone que los objetos, que le están presentes, han sido causados en el tiempo. Pero he aquí que ninguna causa creada puede causar ni producir nada si no es previamente aplicada y movida por Dios. Por eso dijimos repetidas veces, a lo largo de este apéndice, que la vía de eternidad supone necesariamente la causalidad divina.

Pero vamos a suponer que, por un imposible, una causa segunda pudiera obrar algo sin la premoción divina. ¿Cabría entonces conocimiento infalible de los futuros por vía de eternidad?

En filosofía tomista habría que responder de modo afirmativo; pero los molinistas contestan negativamente, porque no admiten como medio infalible del conocimiento divino la presencia de los futuros en la eternidad de Dios.

Pero entonces, ¿cómo conoce Dios, cierta e infaliblemente, la libre determinación de la voluntad, de la cual no es causa ni autor? Por medio de la *ciencia media,* anterior siempre al decreto de la divina voluntad.

Dicha ciencia versa sobre un objeto que no es causado por Dios, y del cual esta ciencia no es causa y medida; antes por el contrario, es el objeto causa y medida de la ciencia.

Ciencia de un ser o realidad no causada por Dios es una quimera, porque nada puede tener razón de ser y de inteligible si no lo ha recibido de Dios.

La ciencia causada y medida por el objeto es potencial y pasiva, la cual no puede tener cabida en Dios.

La ciencia media es una consecuencia lógica y necesaria del concurso simultáneo; pero, como éste es falso y absurdo, absurda y falsa es también aquélla.

La distinción de voluntad *antecedente* y *consiguiente* en Dios tiene muy distinto significado y alcance en el molinismo y en el tomismo.

En virtud de la voluntad *antecedente* de salvar a todos los hombres, Dios confiere a todos los auxilios suficientes para salvarse; y en virtud de la voluntad *consiguiente,* proporciona y dispensa los auxilios eficaces para conseguir infaliblemente la vida eterna.

En el tomismo, estos auxilios divinos, lo mismo suficientes que eficaces, son verdaderas premociones y predeterminaciones físicas; en el molinismo no son mociones previas, sino simultáneas, versátiles e indeterminadas en sí mismas y determinables por la criatura.

La eficacia de los auxilios divinos depende—según los tomistas—de su propia índole y naturaleza *(ab intrinseco sui)* y, en último término, de la eficacia de la voluntad divina (consiguiente).

Cuando Dios quiere eficazmente alguna cosa, mueve eficazmente, es decir, inimpediblemente, la voluntad a que quiera lo mismo.

La eficacia de los divinos auxilios, según los molinistas, depende de algo extrínseco: del libre consentimiento de la voluntad. El mismo auxilio suficiente, cuando es aceptado y seguido por la voluntad, se torna eficaz. Según esto, todo auxilio que antecede al consentimiento de la voluntad es suficiente, y todo el que sigue a este consentimiento es eficaz.

Dentro del sistema tomista, todo auxilio divino—suficiente y eficaz—es causa del consentimiento de la voluntad, y, por consiguiente, anterior a él; se diferencian entre sí porque el suficiente causa impediblemente el consentimiento, mientras el eficaz lo produce de modo infrustrable e inimpedible.

El auxilio o moción eficaz puede suponer el consentimiento previamente causado de modo impedible por la moción divina suficiente.

Los molinistas distinguen la voluntad divina *antecedente* de la *consiguiente* en que la primera antecede al consentimiento o resistencia que la libre voluntad del hombre por sí y ante sí ofrece a la gracia suficiente, y la segunda sigue al consentimiento prestado o a la resistencia opuesta a la misma gracia suficiente.

Los tomistas sostienen que la voluntad de Dios *antecedente* antecede siempre y causa el libre consentimiento de la voluntad a la gracia, y que la voluntad *consiguiente* supone el consentimiento a la gracia suficiente, causado por la misma gracia suficiente, o la resistencia opuesta a esta gracia por la sola voluntad, y que, además, causa eficazmente el consentimiento del libre albedrío a la gracia eficaz.

Véase en el siguiente cuadro la enorme diferencia que sobre este punto existe entre los dos sistemas:

A) Tomistas	B) Molinistas
1	1
Voluntad antecedente: es anterior y causa del consentimiento, aunque de modo impedible.	*Voluntad antecedente:* es anterior, pero no causa del consentimiento de la voluntad.
2	2
Voluntad consiguiente: 1) es posterior y supone: *a)* o el consentimiento a la gracia suficiente, causado impediblemente por esta misma gracia; *b)* o la resistencia opuesta por la sola voluntad a la gracia suficiente; 2) es anterior y causa del consentimiento a la gracia eficaz.	*Voluntad consiguiente:* es posterior al consentimiento no causado por la gracia, y no es causa de ningún consentimiento.

De la índole y condición de los auxilios divinos—tal como los entienden los molinistas—se sigue lógicamente que la providencia divina no puede estar dotada de infalibilidad de causalidad, sino sólo de infalibilidad de presciencia. Es decir, Dios *ve* infaliblemente el resultado de su divina providencia, pero *no mueve* las causas segundas para que de su acción combinada y subordinada resulte infaliblemente el efecto intentado y apetecido.

Así tenía que ser forzosamente, supuesto que Dios no mueve las causas creadas a obrar, sino que está pendiente de la cooperación de las mismas. Dios *ve* si las causas segundas cooperarán, pero *no las hace cooperar.*

Como la predestinación pertenece a la voluntad *consiguiente,* es, al igual que ésta, posterior al consentimiento de la voluntad humana; es decir, que es *post praevisa merita,* pero méritos que no han sido causados por la gracia. Por consiguiente, esta predestinación *post praevisa merita* no es, ni puede ser en manera alguna, *gratuita.*

El difícil problema de la concordia entre la moción divina, de una parte, y el pecado y la libertad de parte del hombre, se desvanece en el sistema molinista. Se desvanece, no porque se haya resuelto, sino porque se ha negado uno de los extremos del problema: que Dios cause la libre determinación de la humana voluntad. Negado uno de los dos extremos en litigio, no hay lugar a concordia. El problema ha perdido su razón de ser.

Pero la negación de este extremo merma notablemente los derechos de Dios, y torna la libertad del hombre completamente autónoma, independiente y primera. El remedio es bastante peor que la enfermedad.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA TERCERA EDICIÓN DE
LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS DE
AQUINO, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 23 DE ENERO
DE 1964, FIESTA DE SAN ILDE-
FONSO, EN LOS TALLERES
DE LA EDITORIAL CA-
TÓLICA, MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA (14.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.
2 SUMA POETICA, por PEMÁN y HERRERO GARCÍA (2.ª ed.). (Agotada.)
3 OBRAS COMPLETAS DE FRAY LUIS DE LEON (3.ª ed.).—135 tela, 180 piel.
4 SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos completos, Biografías* y *Florecillas* (3.ª ed.). (Agotada.)
5 HISTORIA DE LA CONTRARREFORMA, por RIBADENEYRA. (Agotada.)
6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 v.). T. I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. II: *Jesucristo* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
19 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. III: *Camino de la sabiduría* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
28 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. IV: *Teología mística* (2.ª ed.).—(110 tela.
36 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. V: *Santísima Trinidad. Dones y preceptos.*—40 tela, 85 piel.
49 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. VI y ÚLTIMO: *De la perfección evangélica.* 50 tela, 95 piel.
7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA (7.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY (4.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. FÉLIX GARCÍA, O.S.A. T. I: *Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Primeros escritos. Introducción general a San Agustín*, por V. CAPÁNAGA, O.R.S.A. (3.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. II: *Confesiones* (4.ª ed.).—100 tela.
21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. III: *Obras filosóficas* (3.ª ed.).—105 tela.
30 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IV: *Obras apologéticas.*—70 tela, 115 piel.
39 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. V: *Tratado de la Santísima Trinidad* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
50 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VI: *Tratados sobre la gracia* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
53 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VII: *Sermones* (2.ª ed.).—Agotada tela, 140 piel.
69 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VIII: *Cartas.*—85 tela, 130 piel.
79 OBRAS DE SAE AGUSTIN. T. IX: *Tratados sobre la gracia* (2.º) (2.ª ed.).—125 tela
95 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. X: *Homilías.*—70 tela, 115 piel.
99 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XI: *Cartas* (2.º).—70 tela, 115 piel.
121 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XII: *Tratados morales.*—75 tela, 120 piel.
139 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). 75 tela, 120 piel.
165 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIV: *Sobre el Evangelio de San Juan* (36-124).—95 tela, 140 piel.
168 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XV: *Tratados escriturarios.*—115 tela, 160 piel,
171-172 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVI-XVII: *La ciudad de Dios.*—Agotada tela, 175 piel.
187 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVIII: *Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Indice general de conceptos de los 18 volúmenes.*—80 tela, 125 piel.
12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES. (Agotada,)
14 BIBLIA VULGATA LATINA (3.ª ed.).—125 tela, 170 piel.
15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (5.ª ed.). 130 tela, 150 plástico.
16 TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. BOVER (3.ª ed.).—120 tela, 165 piel.
17-18 TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL. T. I: *Autos sacramentales.* T. II: *Comedias* (2.ª ed.).—Cada tomo, 60 tela, 105 piel.
20 OBRA SELECTA DE FRAY LUIS DE GRANADA.—70 tela, 115 piel.
22 SANTO DOMINGO DE GUZMAN. *Su vida. Su orden. Sus escritos.* (Agotada.)
23 OBRAS DE SAN BERNARDO. (Agotada.)—Véase 110.
24 OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. T. I: *Autobiografía* y *Diario espiritual*, por V. LARRAÑAGA, S.I.—35 tela, 80 piel.
25-26 SAGRADA BIBLIA, de BOVER-CANTERA (6.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.
27 LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. BOVER, S.I. (2.ª ed.).—40 tela, 85 piel.
29 SUMA TEOLOGICA, de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Ed. bilingüe (16 v.). T. I: *Introducción general*, por S. RAMÍREZ, O.P., y *Tratado de Dios Uno* (3.ª ed.).—135 tela.
41 y 56 SUMA TEOLOGICA. T. II-III: *De la SS. Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea* (3.ª ed.).—110 tela, 155 piel.

177 SUMA TEOLOGICA. T. III (2.º): *Tratado del hombre. Del gobierno del mundo.*—115 tela, 160 piel.
126 SUMA TEOLOGICA. T. IV: *De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.*—80 tela, 125 piel.
122 SUMA TEOLOGICA. T. V: *De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.*—75 tela, 120 piel.
149 SUMA TEOLOGICA. T. VI: *De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.*—75 tela, 120 piel.
180 SUMA TEOLOGICA. T. VII: *Tratados sobre la fe, esperanza y caridad.*—115 tela, 160 piel.
152 SUMA TEOLOGICA. T. VIII: *La prudencia. La justicia.*—75 tela, 120 piel.
142 SUMA TEOLOGICA. T. IX: *De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza.*—80 tela, 125 piel.
134 SUMA TEOLOGICA. T. X: *De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.*—75 tela, 120 piel.
191 SUMA TEOLOGICA. T. XI: *Tratado del Verbo encarnado.*—115 tela, 160 piel.
131 SUMA TEOLOGICA. T. XII: *Tratado de la vida de Cristo.*—70 tela, 115 piel.
164 SUMA TEOLOGICA. T. XIII: *De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.*—90 tela, 135 piel.
163 SUMA TEOLOGICA. T. XIV: *Penitencia. Extremaunción.*—80 tela, 125 piel.
145 SUMA TEOLOGICA. T. XV: *Del orden. Del matrimonio.*—70 tela, 115 piel.
197 SUMA TEOLOGICA. T. XIV y ÚLTIMO: *Tratado de los novísimos. Indice de conceptos de los 16 vols.*—125 tela, 170 piel.
31 OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL.—55 tela, 100 piel.
32 VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por A. FERNÁNDEZ, S.I. (Agotada.)
33 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES (8 v.). T. I: *Biografía* y *Epistolario.*—50 tela, 95 piel.
37 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. II: *Filosofía fundamental* (2.ª ed.). 100 tela.
42 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. III: *Filosofía elemental* y *El criterio* (2.ª ed.).—100 tela, 150 piel.
48 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo.*—50 tela, 95 piel.
51 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. V: *Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña.*—50 tela, 95 piel.
52 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VI: *Escritos políticos.*—50 tela, 95 piel.
57 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VII: *Escritos políticos* (2.º).—50 tela, 95 piel.
66 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VIII y ÚLTIMO: *Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices.*—50 tela, 95 piel.
34 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. I: *Nacimiento e infancia de Cristo*, por F. J. SÁNCHEZ CANTÓN. 304 láminas.—Agotada en tela, 115 piel.
64 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. II: *Cristo en el Evangelio*, por F. J. SÁNCHEZ CANTÓN.—60 tela.
47 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. III: *La pasión de Cristo*, por J. CAMÓN AZNAR. 303 láminas.—60 tela, 105 piel.
35 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por FRANCISCO SUÁREZ, S.I. (2 v.). T. I.—45 tela, 90 piel.
55 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por F. SUÁREZ, S.I. T. II y ÚLTIMO.—Agotada en tela, 105 piel.
38 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (3 v.). T. I: ALONSO DE MADRID: *Arte para servir a Dios* y *Espejo de ilustres personas.* FRANCISCO DE OSUNA: *Ley de amor santo.*—45 tela, 90 piel.
44 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. II: BERNARDINO DE LAREDO: *Subida del monte Sión.* ANTONIO DE GUEVARA: *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos.* MIGUEL DE MEDINA: *Infancia espiritual.* BEATO NICOLÁS FACTOR: *Doctrina de las tres vías.*—50 tela, 95 piel.
46 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. III y ÚLTIMO: DIEGO DE ESTELLA: *Meditaciones del amor de Dios.* JUAN DE PINEDA: *Declaración del «Pater noster».* JUAN DE LOS ANGELES: *Manual de la vida perfecta* y *Esclavitud mariana.* MELCHOR DE CETINA: *Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen.* JUAN BAUTISTA DE MADRIGAL: *Homiliario evangélico.*—50 tela, 95 piel.
40 NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA, con 20 láminas en color.—85 tela; en tela especial labrada, estampaciones doradas, 110.
43 NUEVO TESTAMENTO, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)
45 LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por F. DE B. VIZMAÑOS, S.I. (Agotada.)
54 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA (4 v.). T. I: *Edad Antigua*, por B. LLORCA, S.I. (4.ª ed.).—145 tela.
104 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA, T. II: *Edad Media*, por R. GARCÍA VILLOSLADA, S.I. (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
199 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. III: *Edad Nueva*, por R. GARCÍA VILLOSLADA y BERNARDINO LLORCA, S.I.—130 tela, 150 plástico.
76 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. IV y ÚLTIMO: *Edad Moderna* (3.ª ed.). 135 tela, 155 plástico.
58 OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO, en latín y castellano.—50 tela, 95 piel.
59 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por MALDONADO, S.I. (3. v.). T. I: *San Mateo.*—95 tela.
72 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por MALDONADO, S.I. T. II: *San Marcos y San Lucas.* (Agotada.)
112 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por MALDONADO, S.I. T. III y ÚLTIMO: *San Juan.* (Agotada.)
60 CURSUS PHILOSOPHICUS. T. V: *Theologia naturalis*, por J. HELLÍN, S.I.—60 tela, 110 piel.
61 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA (4 v.). T. I: *Introductio. De revelatione. De Ecclesia. De Scriptura*, por M. NICOLÁU y J. SALAVERRI (5.ª ed.).—140 tela, 185 piel.
90 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. II: *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis*, por J. M. DALMÁU y J. F. SAGÜÉS, S.I. (4.ª ed.).—145 tela.
62 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. III: *De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia. De virtutibus*, por J. SOLANO, J. A. DE ALDAMA y S. GONZÁLEZ, S.I. (4.ª ed.).—115 tela, 160 piel.
73 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. IV y ÚLTIMO: *De sacramentis. De novissimis*, por J. A. DE ALDAMA, F. DE P. SOLÁ, S. GONZÁLEZ y J. F. SAGÜÉS, S.I. (4.ª ed.).—135 tela, 180 piel.
63 SAN VICENTE DE PAUL: BIOGRAFIA Y ESCRITOS (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
65 PADRES APOSTOLICOS, por D. RUIZ BUENO. (Agotada.)
67 ETIMOLOGIAS, de SAN ISIDORO DE SEVILLA. (Agotada.)
68 EL SACRIFICIO DE LA MISA, por JUNGMANN, S.I. (4.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
70 COMENTARIOS AL SERMON DE LA CENA, por J. M. BOVER, S.I. (2.ª ed.).—60 tela, 105 piel.
71 TRATADO DE LA SMA. EUCARISTIA, por ALASTRUEY (2.ª ed.).—45 tela, 90 piel.
74 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS (3 v.). T. I: *Bibliografía. Biografía. Libro de la Vida*, escrito por la SANTA. Edición por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTILIO DEL NIÑO JESÚS.—100 tela.
120 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. II: *Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía*, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D.—80 tela.
189 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. III y ÚLTIMO: *Introducción general*, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTGER STEGGINK. *Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos.*—125 tela.
75 ACTAS DE LOS MARTIRES, por D. RUIZ BUENO (reimp.).—125 tela.
77 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS, cura fratrum eiusdem Ordinis, in quinque volumina divisa. Vol. I: *Prima pars* (3.ª ed.).—105 tela, 150 piel.
80 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. II: *Prima secundae* (3.ª ed.).—110 tela, 155 piel.
81 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. III: *Secunda secundae* (3.ª ed.). 140 tela, 185 piel.
83 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. IV: *Tertia pars* (3.ª ed.).—120 tela.
87 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. V y ÚLTIMO: *Supplementum. Indices* (2.ª ed.).—110 tela, 155 piel.
78 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO (2 v.). T. I: *Obras dedicadas al pueblo en general.*—70 tela, 115 piel.
113 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO. T. II y ÚLTIMO: *Obras dedicadas al clero en particular.*—75 tela, 120 piel.
82 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO (2 v.). Ed. bilingüe. T. I.—70 tela, 115 piel.
100 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO. T. II y ÚLTIMO.—70 tela, 115 piel.
84 LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO, por F. MARÍN SOLA, O.P. (2.ª ed.).—125 tela.
85 EL CUERPO MISTICO DE CRISTO, por E. SAURAS, O.P. (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
86 OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ed. crítica de C. DE DALMASES e I. IPARRAGUIRRE, S.I. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.
88 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS (2 v.). Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. I.—75 tela, 120 piel.
118 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS. Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. II y ÚLTIMO.—85 tela, 130 piel.
89 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA (3 v.). Ed. crítica. T. I: *Epistolario. Escritos menores*, por L. SALA BALUST.—75 tela, 120 piel.
103 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA. T. II: *Sermones. Pláticas espirituales*, por L. SALA BALUST.—85 tela, 130 piel.
91 LA EVOLUCION MISTICA, por J. G. ARINTERO, O.P. (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.
98 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA (3 v.). T. I: *Introductio, Logica, Critica, Metaphysica*, por L. SALCEDO y C. FERNÁNDEZ, S.I. (3.ª ed.).—135 tela.

137 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. II: *Cosmologia, Psychologia*, por J. Hellín y F. M. Palmés, S.I. (2.ª ed.).—105 tela, 150 piel.

92 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. III y último: *Theodicea, Ethica*, por J. Hellín e I. González, S.I. (2.ª ed.).—95 tela, 140 piel.

93 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. Zalba, S.I. (3 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus. De virtute religionis* (2.ª ed.). (Agotada.)

106 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. Zalba, S.I. T. II: *Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus* (2.ª ed.). (Agotada.)

117 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. Zalba, S.I. T. III y último: *Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis* (2.ª ed.). (Agotada.)

94 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de Santo Tomás de Aquino (2 v.). Edición bilingüe. T. I: *Libros I y II*. (Agotada.)

102 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de Santo Tomás. T. II y último: *Libros III y IV*. (Agotada.)

96 OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. *Sermones de la Virgen María* (primera versión al castellano) y *Obras castellanas*.—65 tela, 110 piel.

97 LA PALABRA DE CRISTO (10 v.). Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas, por Angel Herrera Oria, obispo de Málaga. T. I: *Adviento y Navidad* (3.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.

119 LA PALABRA DE CRISTO. T. II: *Epifanía a Cuaresma* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.

123 LA PALABRA DE CRISTO. T. III: *Cuaresma y tiempo de Pasión* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.

129 LA PALABRA DE CRISTO. T. IV: *Ciclo pascual* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.

133 LA PALABRA DE CRISTO. T. V: *Pentecostés (1.º)* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.

138 LA PALABRA DE CRISTO. T. VI: *Pentecostés (2.º)* (2.ª ed.).—120 tela, 165 piel.

140 LA PALABRA DE CRISTO. T. VII: *Pentecostés (3.º)* (2.ª ed.).—125 tela, 170 piel.

107 LA PALABRA DE CRISTO. T. VIII: *Pentecostés (4.º)*.—100 tela, 145 piel.

167 LA PALABRA DE CRISTO. T. IX: *Fiestas (1.º)*.—100 tela, 145 piel.

183 LA PALABRA DE CRISTO. T. X y último: *Fiestas (2.º). Indices generales*.—115 tela, 160 piel.

101 CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER.—60 tela, 105 piel.

105 CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA, por J. M.ª Riaza, S.I. (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

108 TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. Llamera, O.P.—65 tela, 110 piel.

109 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES (2 v.). T. I: *Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo catedral de Ginebra*.—65 tela, 110 piel.

127 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES. T. II y último: *Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras*.—75 tela, 120 piel.

110 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 v.). T. I.—70 tela, 115 piel.

130 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO. T. II y último.—85 tela, 130 piel.

111 OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONTFORT.—70 tela, 115 piel.

114 TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por Royo Marín, O.P. (4.ª ed.). 115 tela, 135 plástico.

115 SAN BENITO. *Su vida y su Regla*.—70 tela, 115 piel.

116 PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s.II). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—80 tela, 125 piel.

124 SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. Leal, S.I. (2.ª ed.).—85 tela, 105 plástico.

125 LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por Kirschbaum, Junyent y Vives.—90 tela, 135 piel.

136 DOCTRINA PONTIFICIA (5 v.). T. I: *Documentos bíblicos*.—75 tela, 120 piel.

174 DOCTRINA PONTIFICIA. T. II: *Documentos políticos*.—125 tela, 170 piel.

178 DOCTRINA PONTIFICIA. T. III: *Documentos sociales* (2.ª ed.).—140 tela.

128 DOCTRINA PONTIFICIA. T. IV: *Documentos marianos*.—80 tela, 125 piel.

194 DOCTRINA PONTIFICIA. T. V y último: *Documentos jurídicos*.—Agotada tela, 155 piel.

132 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. Righetti (2 v.). T. I: *Introducción general. El año litúrgico. El breviario*. (Agotada.)

144 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. Righetti. T. II y último: *La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales*.—95 tela.

135 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO.—75 tela, 120 piel.

141 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 v.). T. I: *Homilías sobre San Mateo* (1-45).—80 tela, 125 piel.

146 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. T. II y último: *Homilías sobre San Mateo* (46-90).—75 tela, 120 piel.

169 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. *Tratados ascéticos*. Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—100 tela, 145 piel.

143 OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. *El diálogo*, por A. Morta.—70 tela, 115 piel.

147 TEOLOGIA DE LA SALVACION, por Royo Marín, O.P. (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.

148 LOS EVANGELIOS APOCRIFOS, por A. Santos Otero (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

150 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de Menéndez Pelayo (2 v.). T. I.—80 tela, 125 piel.

151 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS, T. II y último.—80 tela, 125 piel.

153 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER.—75 tela, 120 piel.

154 CUESTIONES MISTICAS, por Arintero, O.P.—75 tela, 120 piel.

155 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO (2 v.). T. I: *Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España*.—90 tela.

156 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO. T. II y último: *Historia de las ideas estéticas. Historia de la literatura española. Notas de Historia de la literatura universal. Selección de poesías. Indices*.—90 tela.

157 OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Ed. bilingüe. Versión de N. González Ruiz. (Agotada.)

158 CATECISMO ROMANO, de San Pío V. Texto bilingüe y comentario.—85 tela, 130 piel.

159 SAN JOSE DE CALASANZ. *Estudio. Escritos*.—85 tela, 130 piel.

160 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. I: *Grecia y Roma*, por G. Fraile, O.P. (Agotada.)

190 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. II: *El judaísmo y la filosofía. El cristianismo y la filosofía. El islamismo y la filosofía*, por G. Fraile, O.P. (Agotada.)

161 SEÑORA NUESTRA, por J. M. Cabodevilla (3.ª ed.).—80 tela, 100 plástico.

162 JESUCRISTO SALVADOR, por Tomás Castrillo.—75 tela, 120 piel.

166 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por Royo Marín, O.P (2 v.). T. I: *Moral fundamental y especial* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

173 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por Royo Marín, O.P. T. II y último: *Los sacramentos* (2.ª ed.).—100 tela, 120 plástico.

170 OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. *Regla pastoral. Homilías sobre Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios*.—105 tela, 150 piel.

175 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. Zalba, S.I. (2 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus*.—125 tela, 170 piel.

176 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. Zalba, S.I. T. II y último: *De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis*.—115 tela, 160 piel.

179 EL COMIENZO DEL MUNDO, por J. M.ª Riaza (2.ª ed.).—120 tela.

181 EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por C. Vagaggini, O.S.B.—110 tela, 155 piel.

182 AÑO CRISTIANO (4 v.), por un copioso número de colaboradores, bajo la dirección de L. de Echeverría, B. Llorca, S.I.; L. Sala Balust y C. Sánchez Aliseda. T. I: *Enero-marzo*. (Agotada.)

184 AÑO CRISTIANO. T. II: *Abril-junio*. (Agotada.)

185 AÑO CRISTIANO. T. III: *Julio-septiembre*. (Agotada.)

186 AÑO CRISTIANO. T. IV y último: *Octubre-diciembre*. (Agotada.)

188 SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Escritos autobiográficos y espirituales*.—105 tela, 150 piel.

192 TEOLOGIA DE LA CARIDAD, por Royo Marín, O.P. (2.ª ed.).—115 tela, 160 piel.

193 OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. *Dios uno y trino*. Ed. bilingüe.—105 tela, 150 piel.

195 HOMBRE Y MUJER. *Estudio sobre el matrimonio cristiano y el amor humano*, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.).—100 tela, 120 plástico.

196 BIBLIA COMENTADA, por una comisión de profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. T. I: *Pentateuco*, por A. Colunga y M. García Cordero, O.P. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico, 175 piel.

201 BIBLIA COMENTADA. T. II: *Libros históricos del A. T.*, por L. Arnaldich, O.F.M. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico, 180 piel.

209 BIBLIA COMENTADA. T. III: *Libros proféticos*, por M. García Cordero, O.P.—130 tela, 150 plástico, 175 piel.

218 BIBLIA COMENTADA. T. IV: *Libros sapienciales*, por M. García Cordero, O.P., y G. Pérez Rodríguez.—140 tela, 160 plástico, 185 piel.

198 OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. *Relecciones teológicas*. Ed. bilingüe preparada por T. Urdánoz, O.P. (1404 págs.).—140 tela, 185 piel.

200 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena (3 v.). T. I: *El mundo prehistórico y protohistórico*.—110 tela.

203 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. II: *Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad*.—120 tela.

208 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. III y último: *Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo*.—130 tela.

202 CURSO DE LITURGIA ROMANA, por M. Garrido y A. Pascual, O.S.B.—100 tela, 120 plástico.

204 HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. Montero Moreno.—125 tela, 170 piel.

205 ENCHIRIDION THEOLOGICUM S. AUGUSTINI, por Francisco Moriones, O.R.S.A.—120 tela.

206 PATROLOGIA, por J. Quasten. T. I: *Hasta el concilio de Nicea*.—125 tela, 145 plástico.

217 PATROLOGIA, por J. QUASTEN. T. II: *La edad de oro de la literatura patrística griega.*—125 tela, 145 plástico.
207 LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y comentario. *Nuevo Testamento* (3 v.). T. I: *Evangelios*, por J. LEAL, S. DEL PÁRAMO y J. ALONSO, S.I. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
211 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. II: *Hechos de los Apóstoles y Cartas de San Pablo*, por J. LEAL, J. I. VICENTINI, P. GUTIÉRREZ, A. SEGOVIA, J. COLLANTES y S. BARTINA, S.I.—120 tela, 140 plástico.
214 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. III y ÚLTIMO: *Carta a los Hebreos. Epístolas católicas. Apocalipsis. Indices*, por MIGUEL NICOLÁU, J. ALONSO, R. FRANCO, F. RODRÍGUEZ-MOLERO y S. BARTINA, S.I.—120 tela, 140 plástico.
210 JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. ROYO MARÍN, O.P.—100 tela, 120 plástico.
212 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un solo vol.). Edición preparada por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., y OTGER STEGGINK, O.Carm.—135 tela, 155 plástico.
213 COMENTARIOS A LA «MATER ET MAGISTRA». Ed. preparada por el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.
215 TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. PEINADOR, C.M.F.—115 tela, 135 plástico.
216 EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por el P. LOMBARDI (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.
219 CARTAS DE SAN JERONIMO (2 v.). Edición bilingüe preparada por D. RUIZ BUENO. T. I: *Cartas 1-83.*—125 tela, 145 plástico.
220 CARTAS DE SAN JERONIMO. T. II y ÚLTIMO: *Cartas 84-154.*—125 tela, 145 plástico.
221 TRATADOS ESPIRITUALES. MELCHOR CANO: *La victoria de sí mismo.* DOMINGO DE SOTO: *Tratado del amor de Dios.* JUAN DE LA CRUZ: *Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal.* Edición preparada por V. BELTRÁN DE HEREDIA, O.P.—105 tela, 125 plástico.
222 DIOS Y SU OBRA, por A. ROYO MARÍN, O.P.—110 tela, 130 plástico.
223 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO(4 v.). T. I: *Cán. 1-681*, por M. CABREROS DE ANTA, C.M.F.; A. ALONSO LOBO y S. ALONSO MORÁN, O.P.—140 tela, 160 plástico.
225 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. II: *Cánones 682-1321*, por A. ALONSO LOBO, O.P.; L. MIGUÉLEZ y S. ALONSO MORÁN, O.P.—140 tela, 160 plástico.
224 TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. JIMÉNEZ DUQUE.—100 tela, 120 plástico.
226 LA IGLESIA. *Misterio y misión*, por A. ALCALÁ GALVE.—100 tela.
227 HISTORIA DE LA ESTETICA, por EDGAR DE BRUYNE (2 v.). T. I: *La antigüedad griega y romana.*—110 tela.
228 HISTORIA DE LA ESTETICA, por EDGAR DE BRUYNE. T. II y ÚLTIMO: *La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices.*—135 tela.
229 TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES, por F. DE B. VIZMANOS e I. RIUDOR, S.I.—125 tela, 145 plástico.
230 COMENTARIOS A LA «PACEM IN TERRIS». Ed. preparada por el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII.—115 tela, 135 plástico.
231 ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE, por A. HAAS, S.I.—130 tela, 150 plástico.
232 CRISTO VIVO. *Vida de Cristo y vida cristiana*, por J. M.ª CABODEVILA.—125 tela, 145 plástico.

DE PROXIMA APARICION

OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA.
COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO, por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. T. III.
BIBLIA COMENTADA. T. V: *Evangelios*, por M. DE TUYA, O.P.

EN PREPARACION

COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO, por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. T. IV y (ÚLTIMO).
LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento.* Tomo I: *Pentateuco*, por profesores de la Compañía de Jesús.
PATROLOGIA. Tomo III, por el prof. J. QUASTEN, de la Universidad Católica de América.
OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA. Tomo III y ÚLTIMO, por LUIS SALA BALUST.
MANUAL DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA. Ed. preparada por el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII.
EJERCICIOS DE SAN IGNACIO. Edición y comentarios por JESÚS SOLANO, IGNACIO IPARRAGUIRRE y LUIS GONZÁLEZ, S.I.
HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. III, por G. FRAILE, O.P.

EDICIONES DE TAMAÑO MANUAL

NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín preparada por JUAN LEAL, S.I.—35 tela, 65 piel.
NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA, (nuevo formato).—16 tela, 21 plástico.
NUEVO TESTAMENTO, por J. M. BOVER (nuevo formato).—16 tela, 21 plástico.
LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. M. BOVER, S.I. (nuevo formato). (Agotada.)

Este catálogo comprende la relación de obras publicadas hasta el mes de enero de 1964

Al hacer su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la BAC

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. Mateo Inurria, 15. Madrid-16

